

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

اس رسالہ خداوندی کا ایک نذرہ مصداق یعنی تم جہاں و کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ  
حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب دہلوی قاضی عظیمی کا تالیف کردہ

مُلقب بہ

# الْأَنْبَاءُ الْمَلَكِيَّةُ

عن

## الاستباهات الجديدة

بجواسمے نفیہ

اس رسالہ میں تجربات جدیدہ کا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے



مکتبہ البشاری  
صدر بازار مولوی پورہ، لاہور

قُلْ اللَّهُ تَعَالَى وَجَدَ إِلَهُهُ بِالْبَيِّنَاتِ هُوَ أَحْسَنُ

اس اشارہ دیتا ہے کہ ایک خدمتہ سداق یعنی علم ہدیل و حکام ہدیہ کو ایک نہایت خفیہ رسالہ  
تھیں۔ قدس مولانا شیخ محمد اشرف علی صاحب دینی تحفہ نویسنہ  
کو تصنیف کردہ

مُلَقَّبَہ

# الانتباہات المفيدة

عن

الاستبانات الجدية

بجوانحوی نفیہ

اس رسالہ میں غریب بات ہدیہ کو داخلہ اور جواب نہایت وضاحت سے درآگیا ہے ۔



- کتاب کا نام : **الانبياء والمرسلون** : عن الاستبانهات الجديدة
- مؤلف : حضرت اقدس مولانا شاہ محمد شرف علی صاحب تثنیٰ قحاروی : رحمہ اللہ
- تعداد صفحات : ۷۶
- قیمت برائے قارئین : = ۳۵ روپے
- سن اشاعت : ۱۴۳۲ھ / ۲۰۱۱ء
- ناشر : **مکتبۃ البشیر**
- موردہ مری محمد علی جبریشیل ٹرسٹ، دیوبند، کراچی، پاکستان
- 3-7/ داوریہزنگوڑ، گلستان، جبرہ، کراچی۔ پاکستان
- فون نمبر : +92-21-37740738، +92-21-34541739
- فیکس نمبر : +92 21-34023113
- ویب سائٹ : [www.maktaba-tul-bushra.com.pk](http://www.maktaba-tul-bushra.com.pk)
- [www.ibnabbasaisha.edu.pk](http://www.ibnabbasaisha.edu.pk)
- ای میل : [al-bushra@cyber.net.pk](mailto:al-bushra@cyber.net.pk)
- ملنے کا پتہ : مکتبۃ البشیر، کراچی۔ پاکستان +92-321-2196170
- ذرا الاصلاح، نزد قلعہ خوالی بازار، پشاور۔ +92-91-2567539
- مکتبہ رضیہ، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ +92-91-2567539
- مکتبۃ النور میں، اردو بازار، لاہور۔ +92-321-4399313
- المصباح، ۱۴- اردو بازار، لاہور۔ +92-42-7124656، 72233210
- بف لید، نئی پلازہ کائنات، راولپنڈی۔ +92-51-5773341، 5557926
- اور تمام مشہور کتب خانوں میں دستیاب ہے۔

## فہرست

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۹	انتخاب و ششم: متعلق افعال من جملہ اصول شرع	۵	وجہ تالیف رسالہ
۵۴	انتخاب و ہفتم: متعلق تپاس من جملہ اصول شرع	۸	اختصاصی تقریر
۵۵	انتخاب و ہشتم: متعلق حقیقت ملائکہ و من و ہم	۱۰	تشریح مع تقسیم حکمت
۱۵	انجیل	۱۵	اصول موضوعہ ①
	انتخاب و نهم: متعلق واقعات قبر، موجودات	۱۶	اصول موضوعہ ②
۵۶	آخرت، بنشہ، روزِ قیامت، صراط، میزان	۱۸	اصول موضوعہ ③
۵۸	انتخاب و دہم: متعلق بعض کائنات طریقیہ	۲۰	اصول موضوعہ ④
۶۴	انتخاب و یازدہم: متعلق مسئلہ تقدیر	۲۱	اصول موضوعہ ⑤
۶۵	انتخاب و دوازدہم: متعلق ارکان اسلام و عبادات	۲۲	اصول موضوعہ ⑥
۶۸	انتخاب و سیزدہم: متعلق معاملات باہمی و سیاسیات	۲۳	انتخاب و اول: متعلق حدود کا ذمہ
۷۰	انتخاب و چار دہم: متعلق معاشرت و عادات خاصہ	۲۷	انتخاب و دوم: متعلق تقسیم قدرت حق
۷۲	انتخاب و پانزدہم: متعلق اخلاق باطنی و جذبات	۳۱	انتخاب و سوم: متعلق نبوت
۷۲	فصلنامہ	۳۶	انتخاب و چہارم: متعلق قرآن من جملہ اصول
۷۴	انتخاب و شانزدہم: متعلق استدلال عقلی		در پند شرع
۷۴	اختصاصی التماس	۴۱	انتخاب و ہفتم: متعلق حدیث من جملہ اصول
		۴۵	ارجح شرع



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## وجہ تالیف رسالہ

حَمْدًا وَسَلَامًا بِأَعْيُنِنَا صَلَوَاتُكَ يَا غَافِرٌ

اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عطا کی اور پھر اس سے اعمال کی پیدا ہو گئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں، اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آ رہی ہے کہ علم کلام جدید عدول ہونا چاہیے گو یہ مقولہ علم کلام عدول کے اصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود منطقم فیہ ہے کیوں کہ وہ اصول بالکل کافی دانی ہیں۔ چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الحقیقہ کے درجہ میں ہو جاتا ہے، لیکن باعتبار قفر علی کے اس کی صحت مسلم ہو سکتی ہے، مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر ان کے جواب کے لیے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے، دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے، وہ یہ کہ مقصود اکثر کالمین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علینہ و عملیہ جو جمہور کے متعلق علیہ ہیں اور کواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے ان میں ایسے تصرفات کیے جاویں کہ وہ ان تحقیقات پر منطبق ہو جاویں گو ان تحقیقات کی صحت پر مشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے، سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے۔ جن دعوؤں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے، نہ وہ سب حقیقت کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصہ ان کا تخمیلیات و ہسیات ہیں، اور نہ ان میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکورہ پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔

چنانچہ کتب کلامیہ کے دیکھنے سے اس کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں

کہ بعضے شبہات تو جو اللہ سے مندرجہ اوپر لکھے تھے، ان کا سبب نزدیک تر ہو گیا ہے، اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہو گیا ہے اور بعض کے خروم ہوئی، جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ دیکھ کر صحیح ہو سکتا ہے، باعتبار انہوں نے بھی جدید پیدا ہو گئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا (بنا) اور ان کے رفع اور حل اور جواب دہ اس بنا پر بھی کہ جدیدہ شبہات بالعموم اہل علم اور مفسرین میں ہیں، نیز اس وجہ سے بھی کہ ان کا لفظ اہل علم نے ان کے راجح ضرر بیان میں بہت مفید ثابت ہوئی ہے، کلام جدیدہ بہت درست و نچا ہے، ورنہ اس تاویل سے یہ تصور کہ علم کا یہ جدیدی تمدن ضروری ہے، کس نظر سے۔

ہر حال میں اتنی پر بھی یہ ضروری ہے، مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں، بعض ان میں کو مشکل تھیں، مگر اس کے ساتھ ہی مطلوب بھی تھیں۔ اس لیے اس مختصر صورت پر اکتفا میں کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اس مدت میں ذہن زد و حوالہ قلم ہو رہے ہیں، ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب دینا ہو جائے کہ موجودہ شبہات کے رفع کے لیے بوجہ ان سے بالخصوص تعرض ہونے کے ذریعہ رفع ہوں گے، ورنہ ان جزئیات کی تصریح کے ضمن میں جو عیادت ضرور یہ حاصل ہوں گی، وہ ایسے شبہات کے مثل و نظائر مستقبلہ کے لیے ان شاء اللہ تعالیٰ رفع ہوں گے۔ ہوں گے اس طریق میں شبہات کے قتل ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف عجب کا نہیں ہے اس لیے میں نے اس بارے میں اکثر حصوں سے مدد چاہی اور انتظار کیا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو نام نہاد شروع کیا جاوے، انہو اس کا انتظار ہی تھا کہ اس اثنا میں آخر و شروع کی تعدد ۱۳۳۷ھ نومبر ۹۰۹ء میں سفر یمن کا پیش آیا۔ راد میں اپنے پھونے بھائی نے مئے کے لیے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب ان پکڑ ہیں) تیار کانی کے بعض طلبہ کو اطلاع ہو گئی، وہ ملے آئے اور ان میں کی ایک جماعت نے کمر بھری مدد سے کتنی جناب نواب و قدار لازم سے اطلاع کرنی اور عجب نہیں کہ سفر میں، غصہ کی درخواست بھی کی ہو۔ جناب نواب صاحب و است کو مدد ای مشیون کا پہنچا اور فتح کو خود بہت شریف لانے اور اپنے ہمراہ قافی لے گئے، بعد کا دن تھا، وہاں ہی بازار پر بھی اور حسب استدعا عمر تک پہنچو بیان کیا جس کا خلاصہ آگے

و تقاضی تقریر کے عنوان کے تحت میں مذکور بھی ہے۔ طلبائے کالج کی میرتب استماع سے یہ اندازہ ہوا کہ ان کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم و انصاف کے آثار بھی معلوم ہوئے۔

چنانچہ آئندہ کے لیے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین و مواعظ سنانے کے خواہاں ہوئے جس کو آخر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کر لیا اور اس حالت کو دیکھ کر اس مختصر صورت مذکورہ بالا میں اور اختصار زہن نے تجویز کیا جس میں اس صورت سابقہ کی کچھ ترمیم بھی ہوگئی، وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کہنے کا کام ہے، مرہمست انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ دو شبہات اب تک کانوں سے خطاب یا آنکھوں سے کتاب یا گزرے ہیں صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے ان طلبہ کے رو بہ رو پیش کر دیے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کے لیے ان کو شخص و مختصر طور پر لکھ کر بھی شائع کر دیے جاویں، خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر مؤخر، یا بالعکس حسب اختلاف وقت و حالت اور اگر اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس و پیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد دیں تو وہ مختصر صورت مذکورہ سابق بھی قوت سے فعل میں ملے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اس کو دوسرا حصہ بنا دیا جاوے، ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی ہو جانے کی امید ہے۔ اور اگر اس کو سبقتاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی آتم مرتب ہو۔ اور اگر حق تعالیٰ کسی کو بہت دے اور وہ کتب طہرین و معتزمین کو جس میں اسلام پر سائنس یا تو اید مختصر تمدن کے تعارض کے بنا پر شبہات کیسے گئے ہیں، جمع کر کے منفصل وجوب بصورت کتاب قلم بند کر دے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا اُخیر مصداق ہو جاوے جس کا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمید یہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے عذراں بھی ہو چکا ہے اور جس کا ترجمہ سنی ہے "سائنس و اسلام" ہندوستان میں شائع اور اکثر طلبہ کو مطبوع و نافذ بھی ہوا ہے۔

وَاللّٰهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ وَبِعَدِهِ اِزْمَةُ الْاَحْقَاقِ. اَللّٰهُمَّ يَسِّرْ لَنَا هَذَا الطَّرِيْقَ  
وَاَجْعَلْ غَوْلَكَ لَنَا خَيْرَ رَافِقٍ.



## افتتاحی تقریر

### جو بطور ڈیلے کے ہے

سورۃ لقمان کی آیت کا کٹڑا: وَرَافِعُ سَيْلٍ مِّنْ أَسْفِلِ الْعِلْمِ بِرُوحٍ مَّزْمُونٍ  
 لہذا سب اے یوں کہہ گیا تھا، مگر ظالم اس کا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر مبنی  
 نہیں ہے، بلکہ مختصر طور پر صرف ان اسباب کا بیان کرنا ہے، جن سے آج تک مداخلتِ علم کے  
 آپ کو کم نفع ہوئے ہوں گے۔ اور اگر ان کی تشخیص کے بعد مدافعتی تدبیر یعنی نو آئندہ کے مداخلت  
 بھی اگر ہوں، اسی طرح غیر نافع ہوں گے۔ ان اسباب کا جو عمل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں:  
 اول کوتاہی یہ ہے کہ شہادت باوجودیکہ روحانی امراض ہیں مگر ان کو مرض نہیں سمجھا گیا،  
 یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا، جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔  
 دیکھیے اگر خدا خود آئندہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا، کبھی یہ انتظار نہ اور وہ کہ کالج میں جو طبیب  
 یا ڈاکٹر متعین ہے، وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری جنس وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ  
 خود اس کے قیام گاہ پر حاضر ہو کر اس سے اظہار کیا یہ کام اور اس کی تدبیر سے نفع نہ ہوگا تو  
 حدود کالج سے نکل کر شہر کے سول سرجن کے پاس شفا خانہ پہنچے ہوں گے، اور اگر اس سے بھی  
 فائدہ نہ ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا۔ اور ہمارے فروغِ طبیب و  
 سرمان اور یہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا۔ غرض حصولِ شفا تک میری وقامت نہ ہوا ہوگا، پھر  
 ان شہادت کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ غما خود ہماری طرف متوجہ  
 ہوں۔ آپ خود ان سے کیا نہیں رنج و گمراہی کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے  
 (خواہ اس وجہ سے کہ ان کا جواب کافی نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے  
 موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے ملاتے رجوع نہیں کرتے؟ یہ

کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے میں نہ پڑے گا۔ تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہیے، حالاں کہ جس قدر سوچو دسو دیے میں صرف ہوتا ہے یہاں اس کے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا۔ ایک جوابی کارڈ میں جس نام سے چاہو جو چاہو پوچھنا ممکن ہے۔

دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کر لیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو یہ بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی غلطی سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اس وقت اطلاع ہونے لگے۔

تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تنقید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل و اسرار و مسیبت و صحت سے جاتے ہیں۔ حالاں کہ غیر کامل کو بددن تنقید کامل کے چارہ نہیں۔ اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ غنائے شراکع کے پاس دلائل و علم نہیں ہیں، سب کچھ ہیں، مگر بہت سے امور آپ کے انہماک سے بعید ہیں، جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود و اصول موضوعہ و علوم متعارفہ سے ناواقف ہو، سخت دشوار ہے۔ اسی طرح شراکع کے لیے کچھ علوم بطور آلات و مبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کے لیے ان کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص ان کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو اس کو تنبیہ سے چارہ نہیں۔ پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہ واقع ہو اس کو غماز سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرمادیں اور جو امر محققانہ طور پر کچھ میں نہ آوے اس میں اپنے اندر کی سمجھ کر غلطی نے ماہرین پر وثوق اور ان کا اتباع کریں۔ ان شاء اللہ بہت جلد پوری اصلاح ہو جائے گی۔

## تمہید مع تقسیم حکمت

جو بطور مقدمہ کے ہے

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جہز حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت شام ہے خدائی موجودہ کے علم کا، جو مطابقت واقع کے ہو، اس حیثیت سے کہ اس سے نفس کو کوئی کمال معتد بہ نہ بھی حاصل ہو اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔

۱۔ فلسفہ کی تمام تعریف درج ذیل ہے: موجودات واقعی کے حالات واقعی کے جاننے کو فلسفہ کہتے ہیں۔ فلسفہ حالات کو سائنس سے قوی ہے، لیکن علم کلام سے کمزور ہے، فلسفہ موجودات واقعی سے پوری طرح واقف ہے، نہ حالات واقعی کو پوری طرح جاننے میں، کیوں کہ یہ وہی الہی سے روٹنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ وہی الہی سے روشنی چاہے ہی کریم بنی کا نام کے واسطے سے مل سکتی تھی اور جناب نبی کریم ﷺ ان سادہ ترین سادہ ترین کے فرد واقعی تھے۔ جب کہ اور اک کے عین آئے ہیں۔

۲۔ تجربہ صافی کی ضرورت ۲۔ عقل ۳۔ محسوسات ۴۔ اپنے اپنے موقع پر پریشان کام کرتے ہیں۔ ایک آلہ کو چھوڑ دینے والے حالات واقعی پوری طرح کیسے جان سکتا ہے۔

دوسرے ذریعہ (عقل) کو فلسفہ ضرور کام میں لاتے ہیں اور استدلال عقلی پر جا کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں اعتقاد ناقص سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ اعتقاد تمام قصے نہیں جانتا۔ غرض یہ نکالنا کہ معلومات کے ذریعہ میں سے فلاسفہ پہلے ذریعہ کے تارک ہیں تو دوسرے ذریعہ بھی ان کے ہاتھ میں کامل نہیں رہا، لہذا عقل کا قصہ ہو کہ تجربہ صافی کی خبر کا کوئی بھی انسان ہرگز نہ ہے۔

۳۔ کمالی حد تک قید سے فلسفہ سلام ضرور ہے، لہذا جو فلسفہ نہ کر سکیں گے۔ عام فلسفہ کو کوئی اعتبار سے جو سوال معتد بہ حاصل ہو، اس کو بھی فلسفہ کہہ دیتے ہیں سوائے ان کی غلطانہ حرکات کے کہ اس کو وہ فلسفہ میں شامل نہیں کرتے، مثلاً: بچہ گھر بنائے ہیں یا لکیر نہا کھینچتے ہیں۔



شریعت نے بطور متصوریت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی۔ اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آگیا ہے تو بطور آیات و استدلال بھی بعض مسائل الائیجی کے جس کا مقصد یونان قریب مذکور ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے ساتھ لایا جاتا لاکوئی الکلیاب وغیرہ فرمانا اس کی دلیل ہے، اب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی، یعنی علم الہی اور حکمت عملیہ مجموع اقسام باقی رہ گئیں۔ یہاں کہ (۱) معلومات کے ذرائع تین ہیں۔

(۱) وقت۔ یہ سب سے قوی ذریعہ ہے۔ محکمین ان علوم سے واقف ہیں جو بذریعہ وقت سے ہیں، اس لیے حقیقت سے واقف ہیں۔ فلاسفہ ان کے پیچھے ہیں جہاں تک عقل کی پرواز ہو سکتی ہے، لیکن اپنی نظریوں سے باخبر ہونے کا کوئی ذریعہ ان کے پاس نہیں ہے۔ محکمین علوم ہی کی وجہ سے حقیقت سے شکر ہوتے ہیں۔ اگر عقلی اس مسئلہ میں کمی در نتیجہ پر ہوتا ہے تب یہ کیفیت غافل کے طور کرتے ہیں کہ کس مقام پر اس عقلی نے عقل سے کام لینے میں غلطی کی۔ اس طرح فلاسفی غلطیوں کی حکمتیں کر دیتے کہ جیتے ہیں۔

(۲) عقل۔ یہ معلومات کا ذریعہ دوسرا درجہ کا ہے۔ فلاسفی معلومات کا بارود اعلیٰ ذریعہ ہے، فلاسفی پر مابہت بلند ہے، مگر ہر جگہ کہیں کہیں غلطی کر جاتا ہے۔ فلسفی بعض ذیالی (جس میں مذہب و علوم سے متفرق ہوتا ہے) اشتراکاتے خاص پر ہیں، اور حقیقت معلوم ہو عقل سے اشتراکاتے کامل کے بعد اور اشتراکاتے کامل انسان کی حالت سے باہر ہے

(۳) معلومات حاصل کرنے کا یہ سب سے کمزور ذریعہ ہے۔ انسانی حواس سے اشتراکاتے لینے ہیں، اس لیے اس سائنس جس سائنس پر پہنچتے ہیں ان میں مادیات تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ محسوسات میں مشاہدہ بھی واضح ہے اور مشاہدے وغیرہ سے جو معلومات ہوتی ہیں ان کا صحیح ہونا بھی نہیں ہوتا۔ مثلاً انسان کے ہونے پرانی پیدائش کا سبب معلوم کرتے ہیں تو پھر وہ معلوم ہونے لگتا ہے مثلاً ان کے حقیقت میں پھر نہیں ہوتا۔ مثلاً پانی کے حرکت اجڑنے کی نظریہ سبب کا جب سائنس دان غور میں سے معائنہ کرتے ہیں تو یہ سمجھتے ہیں کہ پانی میں لکڑی سے (۱) مشاہدے سے تو یہ سمجھتے ہیں معلوم ہوتی اور عقل سے کام لینے سے وہ مادیاتی نہیں۔ اگر عقل سے کام لینے کے ساتھ ان مادیاتی سے تو یہ ضرور سوچنے کی حرکت کے لیے جیتے تو انسانی نہیں ہے۔ پھر اشتراکاتے کا (۲) کامل ہو گئے حیات کے۔ اگر کامل خریف ہیں تو وہ خوش ہیں جہاں سائنس کی ترقی کے لیے کہ وہاں وہ صرف کر رہی ہیں کہ سائنس دان کو جن کے پاس اب بھی معلومات کا ذریعہ نہ تو نہیں ہے۔

عقل سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ زیادہ قوی ہوتی ہیں ان معلومات سے جو معلومات محسوسات سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس لیے سائنس فلسفہ اور سائنس کے اصولوں میں تقاضا ہو جائے تو فلسفہ کے اصولوں کو عقلی ترجیح =

ان سب کو متعدد مذکور یعنی اوزان حقوق میں دخل ہے، اس لیے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمت عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود شیعین غلام نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ **إِنَّ الشَّرِيعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قُضِيَ الْوُطَرُ عَلَيَّ أَنْخَمِلَ وَجْهٌ وَأَنْتُمْ تَفْصِلُ** اور علم الہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکماء کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس بحث عنہ فی الشریعۃ ایک تو عہد الہی ہو، جس کے فردوس میں سے مباحث وحی و نبوت و احوال معاد بھی ہیں، اس کا نام علم عقائد ہے۔ اور دوسرا محوٹ منہ حکمت عملیہ ہوئی، جس کے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں: عبادات اور معاملات اور معاشرت اور اخلاق۔ اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب و اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدنیہ سے متعارف نہیں بلکہ باہم دیگر متداخل ہیں، جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ غرض علوم شریعہ پانچ ہوئے۔ چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد۔ مجھ کو ان اجزائے پنج گانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ ان میں سے محض ان امور پر جن پر تو تعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہ ہو گیا ہے۔ اور وہ شبہات چوں کہ اعتقادی ہیں، اس معنی کہ سب مباحث سے مقصود جزو اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا۔ اور ہر چند کہ مقتضی ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر ظہر یہ و تجدید نشاط مخاطبین کے لیے خشک طور پر کلام کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوا۔ چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا، اور ان معروضات کا لقب اختیارات تجویز کرتا ہوں۔ اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے۔ اور

---

== جستار ہے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب قرنی اور کرور میں تقاضی ہوتا ہے تو قوی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ہی قاعدہ کی بنا پر خطبین کی بات کو ترجیح ہوئی تھیں کی بات پر، کیوں کہ خطبین علوم وحی کے ذریعہ حقیقت تک پہنچے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی حقیقت جتنی اس چیز کا ماننے والا جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا۔

ظاہر یہ کہ خطبین کی پروا فلاسفہ سے بلند ہے۔ فلاسفہ نے حکمت الہیہ کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا، اس لیے فلاسفہ نے ثبوت وحی اور معاد کو حکمت الہیہ میں داخل نہیں کیا، حالانکہ داخل کرنا چاہیے تھا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اسطرح جو مضافہ کا امام ہے، اس کا شمار ابن سینا کو اس کا قائل ہے کہ ثبوت وحی و معاد (آخرت) کو حکمت الہیہ میں داخل کرنا چاہیے، اور یہ کہ افلاطون، جو اشراف کا امام ہے، اس کے تدریس صحیح تنبیہ العبدین سمیرا وحی بھی اس بات کے قائل ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ علوم وحی کی روشنی نے ان کو اس کا قائل کیا ہے۔

ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے۔ ہر مقاصد کے مختلف مقامات پر ان قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تاکہ تہذیب و تشایم میں سہولت و معونت ہو۔ اللہ تعالیٰ مدد فرماوے فقط!

(حضرت مولانا)، شرف علی عظمیٰ

مقام تھانہ بھون، ضلع مظفرنگر

۱۔ کتاب کے مصنف، علامہ اعلیٰ بنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب (رحمۃ اللہ علیہ) نے انہی عقائد و عقیدوں کی روشنی کے بارے میں اور بعض بعض رسائل بھی تحریر فرمائے ہیں، ”درد و اندھ بھائی“ میں جو لکھے ہیں، وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ ان میں سے ایک ”تسمیعی انبات القہر“ ہے۔ اس کتاب میں قہر کے مسئلہ کے متعلق بظاہر شکوک و غرضات کو دفع کر دیا گیا ہے۔ اور ایسی ہی علت حاکمیت میں لکھا ہے کہ قہر کا کیا مشکل اور ذاتی مسئلہ نہایت ہی صاف ہو، سلجھ گیا، وہ لوگوں کے لیے باعث ہدایت ہوتا۔ ان میں سے ایک ”اصول انجیل“ ہے۔ اس میں سنہ دیانات کی اصلاح کی گئی ہے، جو ہر طرح سے قابل توجہ ہے۔ ان میں سے ایک ”تسمیعی انجیل“ ہے۔ اس کتاب میں زبان اسلام کو دھاک مقلد سے ثابت کیا گیا ہے۔ اور یہ کتاب دراصل مسلمانوں کے لیے لکھی ہے کہ وہ ان کی نظر پرانی و تھیں کے بعد اس کا نام ”تسمیعی انجیل“ قرار پاتا ہے۔ جو مسلمانوں کے لیے لکھی ہے، وہی ملخصاً اس میں ہے، اور ”مجموعہ قہر“ یا ”خون“ میں سورہ ہندوستان کا بیان ہے۔ اور اس کے علاوہ اور چند سالے بھی اس میں شامل ہیں اور ”القول العادب“ میں عورتوں کے پردہ و عریضہ کا بیان ہے۔

## اصول موضوعہ

نمبر ① ایسی چیز کا سمجھ میں نہ آتا ہو جس اس کے پائل ہونے کی خبر نہ

شاید پائل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اس کا نہ ہونا سمجھ میں آ جاوے، اور  
نظام ہے کہ ان دونوں امر میں سے ایک یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے، اور ایک یہ کہ اس کا  
نہ ہونا معلوم ہو جاوے، فرق معلوم ہے۔

اس کا (یعنی یہ کہ اس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے) ماحول یہ ہے کہ وہ جو علم یا علم یا چیز  
کے اسباب یا کیفیات کا ماحول اعمالی نہیں ہوا۔ اس لیے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں غیر  
یا تر ہوئے، لیکن یہ کہ اس کے کہ یہ کہ یہ کیوں نہ ہوگا، وہ اس پر توور نہیں کہ اس کی نفی پر کوئی  
دلیل صحیح قائم کر سکے عقل پر نفی۔

وہ یعنی کا (یعنی یہ کہ اس کا ہونا معلوم ہو جاوے) ماحول یہ ہے کہ عقل اس کی نفی پر  
دلیل صحیح قائم کر سکے عقل یا عقلی، مثلاً ایسی دیکھائی نے اس کو دلیل سمجھنے کا اتفاق نہیں ہو، یہ نا  
فوریوں بدو اس کی جانور کے سمجھنے کے خود پہ خود چلتی ہے تو وہ خوب سے لے کر کہ یہ ایک  
ہو کر کہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر توور نہیں کہ اس کی نفی پر دلیل تو علم کر سکے، انہوں  
کہ اس کے کہ یہ خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے سمجھنے کے کا ایسی کی حرکت مرید  
مجددہ کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا، اس کو سمجھ میں نہ آتا کہتے ہیں۔ اور اگر وہ عقلی تھی، تو پھر بھی  
عقل کرنے لے اور وہ ہی کی مفاد یہ کرنے لے، مثلاً اس کے بے توقف سمجھیں لے اور بے  
توقف سمجھیں بے توقف ہی ہوگی، روحانی سمجھ میں نہ آئے سے نفی میں لازم آتی۔ یہ مثال ہے  
سمجھ میں نہ آئے کی۔

اور اگر کوئی شخص کائنات سے دلیل میں سوار ہو کر اپنی آواز اور ایک شخص نے اس کے رو بہ  
روایت کرے کہ یہ فانی کائنات سے وہی سمجھ آئے ایک شخص نے نفی میں ہے تو وہ سبب اس کی مفاد یہ



کرے گا اور اس کے پاس اس کی عقل کی دلیل اور جوتہ یعنی خود پر مشاہدہ اور سودہ و سودہ پر مکرر کرنے والوں کی (جو کہ یہی کاڑی سے اترے ہیں) شہادت ہے۔ یہ مثال ہے اس کی کہ اس کا نہ ہونا سمجھنا آجائے۔ ان صریح اُکڑائی نے یہ بتا دیا کہ قیامت کے روز اہل سدا پر چلانا کا اور وہاں سے بار پک ہوگا۔ یوں کہ کبھی ایسا واقعہ یا لحاظ میں اس لیے یہ تعجب نہ ہونا کہ یوں کہ یوں کا تعجب نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کی لٹی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں، کیوں کہ نہ ہر ہی نظر میں دلیل اور عقلی ہے تو یہ یہ سستی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رستے کی چیز اتنی لمبی چوڑی تو اس پر پاؤں کا ٹکڑا اور پناہ نہیں، لیکن خود اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ مہلت کی وجہ سے قدم سے زیادہ ہونا عقل ضروری ہے، یہ وہ بات ہے کہ عادت میں ہی دیکھتی تھی، اس کے خلاف نہ دیکھ ہو، یاد رکھا ہو، حقائق نہ دیکھا ہو، جیسے بعض لوگوں پر چلتے، دیکھ ہے دیکھ اس میں کیا کمال ہے کہ وہاں عادت میں ہی ہو دے۔ اس بنا پر کہ کوئی غلطی نہ کرے کہ تو اس کی حالت اس شخص کی ہی ہوئی جس نے ریل کے اوپر خود چھنے کی غلطی کی تھی۔

ابو اُکڑائی نے یہ سنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو گرہ و دھواں بھی نہ ہوں، اس بزرگ کے قرب کی وجہ سے قرب مقبول پر لے گا، یوں کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ خصوصیات ہیں جن سے کافر کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس کی لٹی کی جانے کی اور اس کو باطل کہا جاوے گا۔ یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے والی بات ہو۔ نہ میں۔

نہیں، جو امر عقلاً ممکن ہو، اور دلیل عقلی بھی اس کے وقوع کو بتاتی ہو، اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اسرائیل علی اس کے عدم وقوع کو بتاتا ہے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرع و قیامت میں کفر سے ہوتے ہیں

یہ صرف اتباع قیامت ہے، لیکن یہ قیامت میں ہے۔ کفر میں سے کوئی نہیں یاد چاہو، تو وہاں نہیں، اور حوالہ نہ ہو، دلیل عقلی نہ قائم لے سکتے ہیں۔ یہ اصول فائدہ کے لیے لکھا، اصل بات اس کے لیے لکھا ہے، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ اس میں کفر کا کوئی ذکر نہ لکھی ہوئی تھی۔

ایک دو جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم عقائدے، مثلاً: ایک آدمی ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک، اور دو کی حقیقت جانتے کے بعد عقل اس کے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو واجب کہتے ہیں۔

دوسری قسم دو جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم عقائدے، مثلاً: ایک مسافر ہے دو کا۔ یہ امر ایسا لازم النہی ہے کہ عقل اس کو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔

تیسری قسم دو جن کے نہ ہونے کو عقل لازم عقائدے اور نہ نگی کو ضروری سمجھے، بلکہ دونوں شقوق کو عقل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیل عقلی پر نظر کرے، مثلاً: یہ کہن کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ عقل جانچ کرنے یا جانچے دانوں کی تقلید کرنے کے عقل نہ اس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے۔ اور نہ اس کے بظاہر کو، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ غلط صحیح ہو یا غلط ہو، اس کو ممکن کہتے ہیں۔

پس ایسے امر ممکن کا ہونا اس دلیل عقلی صحیح سے ثابت ہو تو اس کے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اگر اس کا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اس کے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً: مثل مذکور میں جانچے کے بعد کہیں اس کو صحیح کہی جاوے گا کہیں غلط۔ اسی طرح آسمانوں کا اس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے، عقلاً ممکن ہے۔ یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نمانے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالات کو تجویز کرتی ہے، اس لیے عقل کو اس کے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کے لیے دلیل عقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا۔

چنانچہ دلیل عقلی قرآن وحدیث سے اس کے وقوع پر ثابت کرنے والی ملی، اس لیے اس کے وقوع کا تاثر ہونا لازم اور واجب ہے۔ اور اگر غیبا غورائی نظام کو اس کے عدم وقوع کی دلیل عقلی سمجھی جاوے تو یہ محض نا اقلی ہے، کیوں کہ اس کا مستحقا حمایت مانی: باب یہ ہے کہ اس حساب کی درست آسمانوں کے وجود یا نہی کے لیے، کیوں کہ اس کے وقوع پر موقوف نہ ہونا دلیل اس کے عدم کی نہیں، مثلاً: کسی باقی کام کا چھوٹا ہونا، اس کے وقوع پر موقوف نہ ہونا، اس کی دلیل سب ہو سکتی ہے کہ شہر میں تحصیل دار وجود بھی نہیں، غایت، فی: باب یہ ہے کہ اس کا ہونا

تحصیل دار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اس کی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

نمبر ⑤ محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے، اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے ادا کام جدا جدا ہیں۔ دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہو سکتا، مستبعد واقع ہو سکتا ہے۔ محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر بد رک بالفضل۔ ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح: محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے، اس کو متعجب بھی کہتے ہیں، جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر ④ میں آچکا ہے۔ اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو

نہ جتنے بھی معجزات میں محال عادی (مستبعد) ہیں، محال عقلی نہیں ہیں۔ لوگ محال، ادنیٰ کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً: معرفت ابراہیم خلیفہ کا آگ میں نہ جلا محال عقلی نہیں۔ یہ صحیح نہیں کہ آگ ہر ایک کو ہر وقت جلاتی ہے، بلکہ مؤثر متغیٰ جب اور جس کے لیے جاتا ہے، تب آگ جاتی ہے۔ وہ جب اور کس کے لیے مؤثر متغیٰ نہ پاتا ہے۔ آگ نہیں جلاتی۔ یہاں یہ سب جانتے ہیں کہ سمندر نام کا ایک جانور ہوتا ہے جو آگ میں رہتا ہے، مثلاً: بعض لوگ اپنی غلطی سے معراج کو محال عقلی سمجھتے ہیں کہ مسافت اتنی تیزی سے کیسے طے کر لی۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ سب ہم آفتاب کو دیکھتے ہیں (جو کہ وہ ذیل دور ہے) تو ایک شعاع آگ سے نکل کر آفتاب تک جاتی ہے اور پھر لوٹ کر آتی ہے اور یہ سب ایک آن میں ہوتا ہے، اس کو محال عقلی کیوں نہیں سمجھ جاتا، اس کی طرح قیامت میں ہاتھ پیر کے بولنے پر تعجب ہوتا ہے اور یہ بان کا تو قہر جو ہر وقت بولا کرتا ہے اس پر تعجب کیوں نہیں ہوتا۔ وہ ہر بے سزاہان کے بولنے کو ان دلت دیکھ کر تے ہیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ فلاں پیغمبر کے زمانہ میں پھر۔ رافضی پیدا ہوئی تھی۔ لوگ اس بات کو محال عقلی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بلا جواز کے کوئی پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کی عقل پر حیرت ہے کہ ان کو سمندر جہ ذیل وہ اس پر تعجب کیوں نہیں ہوتا، ان کو محال عقلی کیوں نہ لگتا؟

⑥ سینہ دک کو ٹھک کر کوٹ لو، ہر سات کے پانی میں اس کو ذیل دو پیکڑوں میں ڈالک پیدا ہو جائیں گے۔

⑦ نقض جب کا تا ہے تو اس کی چونچ میں جو سوراخ ہوتے ہیں ان سے آگ نکلتی ہے اور نقض جل جاتا ہے۔

اس نہ کہ پر جب، ش کا پانی پڑتا ہے تو ہزاروں آتش پیدا ہوتے ہیں۔

محل چہ تر بنادے مگر چوں کہ اس کا قون بھی، کچھ نہیں، کیونکہ دلوں سے بشرت نہ نہیں، اس لیے اس نے قون کو سزا دلایا وہاں میں تھیرہ جھپ ہووے جس ہ ذکر تنی مثال اصل مومنوع (۱) میں کہیں چہ کے بھیج میں نہ آئے اسے خداؤں سے لیا گیا ہے۔ اس نے ایک مہدا جدا یہ ہیں نہ محال کی تھیرہ و انوار کھلی جا رہاں ہوئے۔ کہہ واجب ہے، اور مقبوع کی تھیرہ واجب و انکار کھلی جا رہاں تھیرہ کے جا رہاں نہیں۔

اہمیت اگر ماہ اور اختراع کے دوسرے دلائل تھیرہ کے ہیں تو تھیرہ واجب جا رہاں وہ واجب ہے، جیسے (۲) اور (۳) میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مسووی ہے دوکا تو اس کی تھیرہ ضرور ہی ہے۔ اور اگر کوئی کہے کہ میں بدو کی جاؤر سے گلے پاتی ہے تو تھیرہ واجب چہ نہیں، یا جو بدو ایسے شخص سے فرمایا۔ جس نے اب تک وہی حالت نہیں ہو کہ چہ نور کو کاری میں اک سر پڑاتے ہیں، مستعد اور تھیرہ ہے، بدلہ جیتے، قعدت کو تھیرہ واجب سمجھا جاتا ہے دو واقع میں سب عجیب ہیں مثلاً جو تھیرہ شاہدہ الف و مادت کے ان کے عجیب ہونے کی طرف اشارہ نہیں رہا، لیکن واقع میں یہ مستعد اور تھیرہ مستعد اس میں مسووی ہیں۔ مثلاً، ریل کا اس طرح چلنا، اور ٹھکے کا رجم میں چہ کرنا، انسان دو چارائی نسبہ ان دونوں میں ایسا فرق ہے وہ دوسرے امور واقع میں زیادہ عجیب ہے، نہ کہ اس ویدائی نے اس اول کو بھی نہ دیکھ جو دوسرے موش سنبھالنے کی لئے وقت سے، بلکہ ان کو دوتہ ضرور اور امر و ان کو اس پہلے سے عجیب سمجھتا تھا، اور امر و ان کو وجودیکہ وہ امر ان سے عجیب تر ہے، عجیب نہ سمجھتا گا۔

اسی طرح جس شخص نے کرا موفوں سے بیٹے پاتیں نکلتے، دیکھا، مگر ہاتھ پوچھ کر بائیں کرنے نہیں دیکھا، اور کرا موفوں کے اس شخص کو عجیب نہیں سمجھتا، اور ہاتھ پاؤں کے اس شخص کو عجیب سمجھتا ہے، اور عجیب سمجھتا ہے تو مگر کھنڈ نہیں، لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھتا ہو، اور محال سمجھ کر شخص کی تھیرہ سب کرے دیا، یا اس پر اس کی تاہم میں کرے۔ غرض اس شخص کو سبھاؤ کی بنا پر اس میں کام محال کے چارائی کرنا، غلطی عظیم ہے۔ ایسا کرنا، وہ مستعد کے اور کوئی ایسا بھی نہیں اس کے مدد وقوع پر تہ کر ہو تو اس وقت اس کی غلطی کرنا واجب ہے، جیسا کہ (۳) میں دکھائے سے ریل تک ایک ٹھکے میں ریل سے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اور اگر دلائل صحیح اس کے

وقوع پر قائم ہو، اور عدم وقوع پر اس درجے کی دلیل نہ ہو تو اس وقت وقوع کا حکم واجب ہوگا۔ مثلاً: جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسوع نہ ہوئی تھی اس وقت اگر کوئی اس کی خبر دیتا کہ میں نے خود اس کو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو کذب کی حقیقتاً گنجائش نہ تھی، مگر ظاہراً کچھ گنجائش ہو سکتی تھی، لیکن اگر اس کا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو اصلاً گنجائش کذب کی نہیں ہو سکتی۔ یہ میں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے۔ اس بنا پر پہلے صراط کا یہ کیفیت کذا ینہ گزر دگا و مخلوق بننا چوں کہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اس کے وقوع کی خبر صادق نے خبر دی ہے، اس لیے اس عبور کی نفی و کذب کرنا سخت غلطی ہے۔ اسی طرح اس کی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

نمبر (۳۰): موجود ہونے کے لیے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح: واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مشاہدہ، جیسے: ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔ دوسرے خبر صادق کی خبر، جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اس کی مکتب نہ ہو، مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا، حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا، اور نہ اب وہ زخمی ہے۔

پس یہاں مشاہدہ اس کا مکتب ہے، اس لیے اس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی، جیسے: دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اس کے طلوع کی خبر دی (مگر چوں کہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لیے) عقل سے پیکان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔ ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے، لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ یہ ضرور نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اس کو غیر واقع کہا جاوے۔ مثلاً: نفوس نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ ان کو آسمان کہتے ہیں۔ اب اگر اس نظر آنے والے نینکوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے ان کے وقوع کی نفی کر دی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چوں کہ

مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے اس لیے اس کے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا، جیسا اصول موضوعہ نمبر ④ میں مذکور ہے۔

نمبر ⑤: متقلات محض پر دلیل عقلی محض قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح: نمبر ④ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع خبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے۔ متقلات محض سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں، جیسا نمبر ④ کی قسم سوم میں ممکن ہے، مثلاً: کسی نے کہا کہ سندھ راور و دارا و بادشاہ تھے، اور ان میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے کہ میں پر کوئی دلیل عقلی قائم کر، تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنی ہی بڑا فلسفی ہو لیکن جبر اس کے اور کیا: دلیل قائم کر سکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود درمیان تلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے، اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مؤرخین نے خبر دی ہے، اور جس ممکن کے وقوع کی خبر صادق خبر دیتا ہے اس کے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے، جیسا نمبر ④ میں مذکور ہوا، اس لیے اس واقعہ کا قائل ہونا ضرور ہے۔

اسی طرح قیامت کا آنا، اور سب فردوں کا زندہ ہو جانا، اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا،

۱۔ تاریخ کی با عقل پر ہے، کیوں کہ واقعات کی با عقل پر ہے۔ دوسری جتنے کاروبار ہوتے ہیں ان سب کی با عقل پر ہے، بلکہ یہ کہہ دینا بھی غلط ہوگا کہ عقل کو کوئی دخل نہیں، مثلاً: ان جگہ عقل چیز کا کارخانہ ہے، لہذا جگہ فلاں چیز سستی مٹی ہے، ان سب کی با عقل پر ہے۔ محض سمجھ کہتے ہیں کہ جو چیز محسوسات سے معلوم ہو اس کے مطابق کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو چیز صحیح ذریعہ سے معلوم ہو اس پر عمل کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے، اور ذریعہ سیدھی عقل بھی شامل ہے، صرف مشاہدہ نہیں۔

حضرت آدم علیہ السلام پیدا ہونے سے قبل تھے۔ اہل یہاں مشاہدہ کا کیا تعلق؟ اللہ تعالیٰ نے ان کو مشاہدہ نہیں کیا بلکہ ان کو مانتے ہوئے کہہ کر دیا ہے اس کا تعلق مشاہدہ سے کیا ہے! بہر حال معلوم ہو گیا کہ عقل بھی ذریعہ ہے سچی بات کے، ان لیے کا شرطیکہ خبر صادق خبر دے۔

یہ فلسفی کئی کے اسی سستی کی خیرات میں بوکل جاتا جانتے ہیں، مگر یہ نہیں جانتے کہ کثرت کہاں سے آ رہا ہے۔

ایک واقعہ منقول شخص بالغیر اہل فہم کے دعویٰ کرنے سے کوئی شخص دلیل عقلی شخص کا مطالبہ نہیں کر سکتا، انا کہہ دیتا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا جواب عقلی دونا کسی دلیل سے ثابت نہیں تو سمجھ میں نہ آوے، کیوں کہ ان دانوں کا ایک ہونا صحیح نہیں، جیسا نمبر (۱) میں بیان ہوا ہے۔ پس ممکن نہیں اور اس امر ممکن ہے وقوع کی ایسے شخص سے خبر دی ہے جس کا صدق و اہل سے ثابت ہے، اس لیے حسب نمبر (۲) اس نے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوا، اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی شخص بیان کی جاوے گی، حقیقت اس کی رفع استعداد ہوگا جو مستند کو تبرہ سمجھ جائے اس کے ذمہ نہیں۔

نمبر (۱) نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثابت کہتے ہیں ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح: مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جہاں عظیم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا، مگر کوئی شخص کہے کہ ہم نواب، میں نے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کر دے اس کے قتل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو، اور کہ نظیر نہ لاسکو تو ہر اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا اس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہوگا، یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ تو اس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ شاہ جہاں نے اپنے پاس، یا امرتسر میں منعقد پر کوئی مشہور کرنے والا نہ ہو تو یوں کہن کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے، یا اس دلیل نے بعد پھر اس واقعہ کے سامنے کے لیے نظیر کا بھی انتخاب ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کا کام نہیں کے تو اس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش کرنا اس کے پاس کو اس کی تکذیب کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا جائز رہنا اس کے ذمے ضروری ہے، ورنہ وہ مشمول شخص ہے اس لیے حسب نمبر (۲) اس قدر استدلال کافی ہے کہ اس کا حوالہ ہونا ثابت نہیں، اور محض صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے، بعد اس کے وقوع کا اعتقاد واجب ہے۔ البتہ اگر مشمول کوئی نظیر بھی پیش کر دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے، مثلاً اگر موقوف کو اس کی نظیر میں پیش کر دے تو یہ جو رہتا، شخص ہونے نے اس سے کسی طرح افادہ ہوا کرتے ہیں۔ آج کل یہ عقلم ہے کہ تو تعلیم یافتہ منقول کی نظیر

مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ یہ الزام بالابہام ہے۔

نمبر ۴: دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں ممکنہ محتمل ہیں:

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں، اس کا نہیں وجود نہیں، نہ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ صدوقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں نقلی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لیے جو ہر دو میں صرف متن لفظا ہر کی عنینا کش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو خط ہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دالالت کو نہت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی نقلی ہو، یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی غلط ہو، یوں یا دلالت، یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استہانہ کیا جاوے۔

شرح: دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے، اور دلیل نقلی مخبر سابق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان نمبر ۴ میں ہوا ہے، اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو، جیسے: ایک شخص نے یہ بیان کیا کہ آج ۱۰ دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے نید میرے پاس میرے مکان میں آکر بیٹھا رہا۔ اس کو تعارض کہیں گے، چونکہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔ اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، اگر وہ دونوں کا حق تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے جتنی اس کو اس سے ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے، اور اس طور سے اس کو بھی مان لیں گے اور دوسری اس کے ظہر پر رکھ کر اس کو مانیں گے، اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کر دیں گے، مثلاً: مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر اور دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے چچ کر کے ایک کے قول کو، نہیں



تے، دوسرے کے قول میں کچھتا دینا کر لیس گئے، مثلاً: اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید  
دینی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اس کو شبہ ہوا ہڈکا، یا سوار ہو کر پھر واپس آ گیا ہڈکا اور اس کو  
واپس کی اطلاع نہیں ہوئی۔ ورنہو ذلک!

جب یہ قاعدہ منہم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل قطعی و عقلی میں  
تعارض خاض ہوتا ہے تو اسی قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ

الف: دونوں دلیلیں قطعی دینی ہیں یا

ب: دونوں قطعی ہیں یا

ج: نقلی قطعی ہے اور نقلی قطعی یا

د: عقلی قطعی ہے اور نقلی منہم ہو گیا یا دلائل۔ یعنی نقلی کے نقلی ہونے کی صورت میں ہیں  
ایک یہ کہ ہو گیا نقلی ہو یعنی مثلاً: کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔

دوسرے یہ کہ دلائل نقلی ہو و ہو گیا قطعی ہو یعنی مثلاً: کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اس کا  
قطعی ہے، مگر اس کے دو معنی ہوتے ہیں اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جائے گا اس  
آیت کی دلائل اس معنی پر قطعی نہیں، یہ معنی ہیں دلائل نقلی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں  
تعارض کی ہیں۔

پہلی صورت الف کہ دونوں ثبوت و دلائل قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں، اس کا وجود  
مکان ہے، کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں تو وہ صادق میں تعارض کیسے ہو سکتا ہے  
جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے۔ کوئی شخص قیامت تک اس کی ایک مثال بھی  
پیش نہیں کر سکتا۔

اور صورت ب میں چوں کہ دلیل نقلی مثلثوں اصدق کے ماننے کے، جو ب پر دلیل صحیح  
قائم ہیں جو اصول دکھام میں مذکور ہیں، اور دلیل عقلی مثلثوں اصدق کے ماننے کے، جو ب پر  
کوئی دلیل صحیح قائم نہیں، اس لیے اس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط  
سمجھیں گے، اور اس کا مطلب ہونا خواہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اس کے غلط  
ہونے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی، اور اگرچہ اس صورت میں دلیل عقلی کے ماننے

کی یہ بھی ایک صورت ہو سکتی تھی کہ اس کے ظاہری معنی سے اس کو پھیر لیتے، مگر چوں کہ تاویل بلا ضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں، اس لیے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر متعین ہے، جیسا اوپر غیر متعین ہونے کی وجہ بیان کر دی گئی بقولہ: "اس کا مطلق ہونا" انی قولہ: "مخالفت نہیں کی گئی۔"

اور صورت ث کے حکم بدرجہ اولیٰ مثل صورت ب کے ہے، کیوں کہ جب دلیل عقلی باوجود عقلی ہونے کے عقلی نفس سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجہ اولیٰ عقلی نفس پر مقدم ہوگی۔ اور صورت د میں دلیل عقلی کو تو اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی البتہ ہے، اور نقلی کو عقلی ہے مگر چوں کہ عقلی نفس کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں، جیسا صورت ب میں بیان ہوا، اس لیے اس کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

پس اس صورت میں نقلی نفس میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اس کو قبول کریں گے، اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ روایت مقدم ہے روایت پر، اور صورت ب و ج میں دعویٰ و استعمال جائز نہیں۔ جب دلائل و مفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہو چکا، اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی عقلی و نفسی و خیالی ہو، یا دلیل نقلی عقلی اور عقلی و نفسی و خیالی ہو مگر ان کا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا جاوے گا، کیوں کہ جب عقلی باوجود مطلق ہونے کے متروک و متروک ہے تو نفسی و خیالی تو بدرجہ اولیٰ۔ اس کی نظیر کا صورت ج کے حکم میں بیان ہوا ہے۔ یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیۃ و النقلیۃ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہو گئی ان لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تبع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی نفس بھی نہ ہو محض و نفسی و خیالی ہو، اور گو وہ نقلی عقلی ہی ہو۔ مثلاً صرف ب اور د کی ذکر کرتا ہوں کیوں کہ صورت الف تو واقع ہی نہیں ہو سکتی، اور ج کا حکم مثل ب کے بدرجہ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا، اس لیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں۔

مثال ب: کتاب کے لیے حرکت لیا یہ ثابت ہے، بظہر قولہ تعالیٰ: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ خَلَقُوا﴾

لہذا روایت سے مراد دلیل عقلی۔

النَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَاللَّيْلُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي ذَلِكَ يُسَبِّحُونَ ﴿٥﴾ اور بعض حکما آفتاب کی حرکت صرف محور پر ہوتے ہیں، جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکت اپنے کا قائل ہیں اور بعض حکما کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔

مثلاً دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے متفصل ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اس کا ٹکس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر انفاظ: ﴿وَجَدَهَا تُصْرَبُ﴾ فی غیب حجبہ ﴿۶﴾ سے قائل غور متوہم ہو سکتا ہے کہ آفتاب ایک گچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہو سکتا ہے وجدان فی بادی النضر پر۔ پس آیت کو اس پر محمول کیا جاوے گا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہو رہا ہے، جس طرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم!

انتہا اول:

## متعلق حدوث مادہ

سائنس کے متباح و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدہ توحید میں، جو کہ اساس اعظم اسلام کا ہے، دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں، اور ان غلطیوں کے سبب یہ متقدمین نہ سائنس کے ہر سے متبع رہے اور نہ اسلام کے۔ چنانچہ عن قرب معلوم ہوتا ہے۔ ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفات خصوصہ قدم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا، یعنی مادہ کو بھی قدم ملا۔ اور کھائے پوتائیں بھی اس غلطی میں شریک ہیں، مگر ان کے پاس تو کچھ نوٹی پھونی دلیل بھی تھی گو اس میں ایک لفظی تلمییس سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ ہدایہ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے، اور اہل حق نے دراپہ العصرۃ میں اس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے اور ائمہ سائنس متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں۔

مشکل دیگر دعاوی کے اس میں بھی محض تخمین کی حکمت سے کام لیا ہے، یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب کمونات موجود اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، لیکن خوب غور کرنا چاہیے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا کیا اس کے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جس کے تمام انکسائے وجود یعنی تقییرات مادی میں سے ہر تقییر مسبوق بالعدم ہے، اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو، آخر ان وجودات اور اس وجود میں فرق کیا ہے؟

پس سمجھ میں نہ آتا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک، اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اس کے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت

لے آج کل بعض کج فہم اہل سائنس سے مرعوب ہیں، لیکن حضرت قاضی رضی اللہ عنہ تھے، وہ خوب جانتے تھے کہ اہل سائنس کی بہ نسبت ملائکہ کی بات دینی ہوتی ہے، ایسا حضرت قاضی رضی اللہ عنہ سے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کر دیا ہے۔

آسانی سے جاتی ہے۔ اور تھوڑے ہی عرصے سے سائنس قدیم کے مقابلے میں بھی کام ریتی ہے۔ وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادہ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ سے قبل مانا گیا ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرّد صورت سے محال ہے۔ کیوں کہ مادہ کی حقیقت ایک شے کا وجود بالقوہ ہے، اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے، اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوہ قابلیتِ وجودی ہے۔ پس مادہ کو بالاصورت کے موجود کہنہ و حقیقت اجتماع متافضیں کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے۔ پس اس کا مستحکمنا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود نہیں ہوتا، بلکہ چہرہ ہوتا۔

اور اگر فلسفہ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لی جاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدون صورت نوعیہ کے، اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اس مادہ میں مانی جاوے گی، لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی، اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے۔ پس جب صورت شخصیہ متاخرہ اس پر آئی۔ وہ حال سے خالی نہیں، یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی، یا زائل ہو جاوے گی، اگر باقی رہی تو شخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے، جب دو صورت شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہو گئے۔ پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے۔ اگر زائل ہوئی تو وہ قدیم نہ تھی اس لیے کہ قدیم کا زوال منتہی ہے۔ پس وہ حادث ہوئی، اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہو گئی۔ پس جب قدمِ افر و صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی، اور جب وہ معدوم ہوئی، اس وقت صورت نوعیہ معدوم ہوئی، اور اس کے معدوم ہونے سے صورت جسمیہ معدوم ہوئی، اور اس کے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہو گیا۔ پس قدمِ باطل ہوا۔ اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اس کا نام استیجاز ہے، تو حیل نہیں، اور مستبعدات وقوع سے آتی نہیں، اور ان دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے۔ اور اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ عقیدہ قدیم

۱۔ وہ جو ہر شے میں اس مرتبے پر ہونے کا ایک محل ہو، اور اس میں ہونا ہو، جو جو شخص ہو، ہے اس کا نام

۲۔ وہ جو جو ہر حال ہو، ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے۔

۳۔ وہ جو جو بھی ہو کر نہ والا۔

ماذہ اسلام کے خلاف ہے اور سائنس حال کے اس لیے کہ اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں۔ اس لیے میں نے کہا تھا کہ یہ شیعوں دونوں کے خلاف ہوئے۔ اور حقیقت میں اگر خود صحیح کیا جاوے قدم ماذہ کے مانتے ہوئے پھر خود صنایع ہی کی ضرورت نہیں رہتی، کیوں کہ جب اس کی ذات اس کے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہو گیا، اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلاف عقل ہے۔

جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اس کا اپنی صفات و حرارت، اور اپنے افعال و ثمرات وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدود ماذہ پر۔ اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اس کی غفلت سے قدیم سے علم کا ہم قدم میں ملے ہو چکی ہے۔ چوں کہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں، اس لیے اس سے طے کی گئی کیا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص ابراہیمؑ ماذہ کو مباح الصورت قدیم مانے، اور اس صورت کو صورت خرو کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بہ شکل چھوٹے ذرات کے تھا، جن میں قسمت مقسبہ دو حصہ ممکن ہے، مگر قسمت علیہ ممکن نہیں۔

جیسا کہ مقرر طعن بھی ایسے اجزا کا قائل ہوا ہے۔ یا اس کو مباح الصورت شخص واحد مان کر اس میں اجزائے تکلیف کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے تو اس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے تو حرکت ان کی قدیم تھی، اور اگر ساکن تھے تو ان کا سکون قدیم تھا۔ اور اس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ اجزا بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہو گیا، اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ اجزا بھی ساکن ہیں۔

بہر حال حرکت و سکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کر رہے ہیں، اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔ پس ان اجزا کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا، اور اجزا ان دو سے خالی نہیں ہوسکتے۔ پس ثابت ہو گیا کہ خود وہ اجزا بھی قدیم نہیں ہیں۔ اور اگر ماذہ کے حدود پر حق لے مٹی شینی پہنچیں۔

تعالیٰ کا تصرف فی انعام سمجھ میں نہیں آتا تو اول تو محض استبعاد و قیاس القاب علی الشاؤ ہے اور پھر یہی کس سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو۔ پس سمجھ میں نہ آتا دونوں میں مشترک ہوا، اس لیے یہ بھی کامل احتجاج نہیں، غرض قدم بلا غبار (بلا شبہ) باطل و محال رہا۔ اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قدم کو محال نہ بھی کہیں مگر وجود قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم و عدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے۔ پس اس صورت میں عقلاً دونوں شتوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا، لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں۔

اگر مگر صادق ایک شق کو متعین فرمادے تو اس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہاں حدود کی شق کو متعین فرما دیا ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿يَذْبِغُ الشُّبُوبَ﴾ وقال رسول اللہ ﷺ: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ يَكُنْ قُلَىٰ طُورٍ بِهِيَ اس کا قائل ہونا واجب ہوگا۔

یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

## متعلق تعیم قدرت حق

پہلی بے کور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کے لیے اثبات تھا۔ اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدائے تعالیٰ سے نفی کر دیا ہے، اور وہ صفت کمال عموم قدرت ہے۔ کیوں کہ اس زمانہ کے نو تعلیم یافتوں کی زبان

سائنس کے اہلکاروں سے مسلمانوں میں دو غلطیاں واقع ہوئی ہیں، پہلی غلطی کا بیان ہو چکا اب یہاں دوسری غلطی کا بیان ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال (عموم قدرت) کی نفی کرنا۔

نو تعلیم یافتہ کہتے ہیں کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اس طرح معجزات و غیرہ کا انکار کر رہے ہیں۔ مثلاً: نئے تعلیم یافتہ لوگوں کا دعویٰ ہے کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ وہ علم ہو چکا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا۔ اور کہتے ہیں کہ آگ کی فطرت جہاں رہا ہے۔ لہذا یہ واقعہ غلط ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ نے نہیں جلا دیا۔

اب اول، بات یہ ہے کہ آگ کے بھی احوال واقعی کو یہ دیکھ نہیں جانتے، موجودہ سائنس دان یہاں تک پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی گیس آگ سے نکالی جاتی ہے۔

ہر حال ان کا قہر بہت ہو کہ کچھ حالات ایسے بھی ہیں جن میں آگ دھماکتی ہے، لیکن پوری حقیقت تک یہ سائنس دان نہیں پہنچے، سائنس دان میں گیس کو مؤثر طبیعی سمجھ بیٹھے۔ حالانکہ مؤثر طبیعی اللہ تعالیٰ ہے۔ غلامہ پاک کہ حالات واقعی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جان نہیں سکتا، اس لیے کسی کے حالات واقعی ہم اس وقت جان نہیں سکتے جب اللہ تعالیٰ چاہے۔ لہذا محال بھی ایسا قرار پائے گا جس کو اللہ تعالیٰ قرار دے گا۔

نہت اصل میں غلطی اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی غلطی نہیں قرار دے سکتا، اس لیے اس کو تعیم غلطی کہتے ہیں۔

جواب نمبر ⑤ یہ دعویٰ ہے کہ انہیں۔ دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے بھی ایسا نہیں دیکھا۔ غلطی یہ ہے کہ کسی چیز کا کسی کے مشاہدے میں نہ آنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

اگر کسی نے امر بیکار دیکھا، تو کیا اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ امر بیکار موجود نہیں ہے۔

جواب نمبر ⑥ یہ دعویٰ ہے کہ دلیل، دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے بھی ایسا نہیں دیکھا۔ =



اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھ چکا ہے کہ خلافِ فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا، اور اس کی دو تقریریں کی جاتی ہیں، کبھی عقلِ مذہب میں اور کبھی عقلِ دنیوی میں۔ عقلی مذہب یہ ہے کہ مثلاً: ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ہونے کے بعد باپ سے پیارا ہوتا ہے۔ کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا۔ جس اس تعداد کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے۔ اور اسی پر معجزات سے کہ خوارقِ مادہ ہیں انکار کر دیا، بعض سے تو میری حاکمیت تو کی گندیب کمرانی، اور یہاں واقعہ کی گندیب بوجہ خصوصِ قطعی ہونے کے ت ہوئی وہاں درپردہ انکار کیا کہ تاویلِ باطن سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا

== یہ دلیل بوجہ نہیں ملتی۔ اس لیے کہ اس کو حاصل و شترانے ناقص ہے۔ اس لیے اسے ناقص سفید نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تو یہ دلیل معاشی نہ ہو، بوجہ سفید نہیں ہوتا۔ اس میں جانب مخالف کے امکان کی اتنی طاقت نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہاں اس کی کئی امکان ثابت نہیں ہے کہ خلاف اظہار کوئی امر واقع ہو سکتا ہے۔ ہر کوئی متشکل دلیل لایے جس سے اس کی الجھ بوجہ نہ کہ خلاف اظہار کوئی امر واقع ہو سکتا ہے لہذا کئی ممکن کے لیے مستشرق دلیل دیا۔ ہے۔

یہ سب نئی افواہیں (مخلافِ طہارت) تھیں اس واقعہ پر چونکہ آپ کوئی مستقل دیکھ سوا اور نہیں ہے اور مخالفِ طہارت اس کے واقعہ پر ہم نے پہلے قوی وجہ ہے۔ لہذا قوی دلائل پر انہیں خیر و بری دھما اور ان کے مخالفین میں دو نمبر نے اس کا کوئی اثر نہ کیا۔

نوٹ: اس ناول میں لکھا کہ جس سے یہ ناول ہے کرا نظر آنی بھی کہا نہیں ہوتا

انف: ایدے جہت سے انسانوں پر فخر کی کہ جس کے یہاں بچہ ہوا انسان پیدا ہوا۔ زیر نے یہ قاعدہ بھی ہمارا لیا کہ انسان کے یہاں انسان ہی پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے یہاں کئی بندہ بھی پیدا ہوتا ہے، مگر اور وہ ہے نہ تو کبھی پیدا ہوتے ہیں نہ لڑائی۔ تنقیر انہیں تو اس پر کیا۔

بہت ہی چیزوں کو دیکھا کہ وہ اسے دیکھنے سے جھوٹی نظر آتی ہیں۔ پس عزائیات سے بھیا نکال لیا کہ ہر چیز اس سے دیکھنے میں بدل جاتی ہے۔ اس کو مستعار ہے ہم سمجھ کر غیبت میں اشتراک لے لے یہ نہیں تھا۔ کیوں کہ اس کے دور سے دیکھنے میں زیادہ نظر آتی ہے۔

یہاں ہم نے ایک مثال مقلد اور چیز بہ مثال، دی اور چیز ہے۔ گوئی کہ اس میں کوئی بدل مقول سمجھ سکتے ہیں۔ مقلد و مقلد  
مقلد کا یہ کہہ کر کہتے ہیں۔ جو اس لحاظ سے کہ اللہ تعالیٰ (الاحزاب ۶۶) سنت سے برکت مراد  
نہیں ہے اس سبب کہ جو یہ طریقہ مقلد مقلد میں اس کا حاصل حق کا یہ ہے، باطل ہے۔ =

تو کرامات اولیا تو کسی شمار میں نہیں۔ اور محض اس تمام کا وہی، علقہ و استعارہ خلافِ فطرت ہے۔  
 صاحبو! ظاہر ہے کہ یہ احتمالہ ایک دعویٰ ہے، دعوے کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔  
 محض یہ امر دینے ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا، اس لیے کہ اس کا حاصل  
 استقرار ہے اور استقرار میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان سے دوسری جزئیات پر استدلال  
 کرنا قطعی نہیں ہو سکتا۔ البتہ مرتبہ ظن میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اس حکم کو ثابت کہہ سکتے  
 ہیں، لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقویٰ دلیل اس کی معارض نہ ہو، اور وہاں بھی  
 محض دوام کا حکم درجہ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف  
 ثابت نہیں ہو سکتا، نفی امکان کے لیے مستغنی دلیل درکار ہے، اور جہاں اقویٰ دلیل معارض ہو  
 = باطل ہوا، ہمیشہ غالب رہا ہے، اس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔ اور اگر تبدیلی کے قائل میں عموم مراد لیا جائے تو  
 تبدیلی کا قائل میراثہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔

اعتبار دوم بر یہ لوگ ایک تیسری دلیل دیتے ہیں جو مرکب ہے دو مقدمات سے، ایک مقدمہ عقلی اور ایک  
 مقدمہ نقلی۔

مقدمہ عقلی: یہ کہ عادت خدا ایک وعدہ فعلی ہے۔

مقدمہ نقلی: اور نص سے ثابت ہے کہ اللہ جو وعدہ کرتا ہے پورا کرتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں ہر سال بارش ہوتی ہے، لیکن کئی سال نہیں بھی ہوتی ہے، اگر عادت وعدہ تھا تو اس وعدہ کے  
 خلاف کیوں ہوا؟

اعترض سحرشی: یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر تیار کا موجب کرنا تھا۔ جب  
 پہلی والے بادلوں آسمان پر بھوں گے جب بارش ہوگی، جب بادلوں نہ ہوں گے بارش نہ ہوگی، عادت اللہ یہ ہے۔

جواب: اسباب طبعیہ محتاج ہیں تصرف قدرت اور تعلقی ارادہ کے۔ یہ ہمارے اور آپ کے درمیان مسلم ہے۔ چوں  
 کہ وجود خدا کے آپ بھی قائل ہیں، نتیجہ نکلا کہ قدرت و ارادہ سے تصرف کرنا اصل عادت ہے۔ لہذا اسباب طبعیہ  
 میں قدرت و ارادہ سے تصرف کرے گا۔

سحرشی جو یہ کہتے ہیں کہ عادت وعدہ فعلی ہے، اس عادت کو اگر وہ وعدہ فعلی بھی قرار دے دیں جب بھی کوئی  
 نقصان نہیں۔ مثلاً: پتھر سے بچہ ہونا صورتاً خلاف و دلت ہے، لیکن حقیقتاً خلاف عادت نہیں، اس لیے کہ عادت کہتے  
 ہیں قدرت و ارادے سے تصرف کرنے کو۔

وہاں اس سخن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اس اقویٰ پر عمل ہوگا۔ پس جب نفی امکان کی کوئی دلیل نہیں، اور دلیل اقویٰ جزئیات کے لیے اس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اس اقویٰ کو حجت نہ سمجھا جائے، یا اس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے یوں کہ تاویل میں صرف حق الظاہ ہوتا ہے، اس لیے بلا ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبادت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔

دوسرا پیرایہ اس دعویٰ کی دلیل کا نقل ہے، وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَلَوْلَا نُنْجِذُ لِسَانَهُ الْمَلِكُ لَمَلِئَ الْبُحْرُ مِنْهُ حَامِلًا﴾ اس دلیل صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا متوقف ہے، دوسرے پر۔ ایک یہ کہ سنت سے مراد برکت ہے، دوسرے یہ کہ تہلیل کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیر خدا، دونوں کو شامل ہے، حالانکہ دونوں دعویوں پر کوئی دلیل نہیں، ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بہ قرینہ سیاق و سباق خاص خاص امور ہیں جو ان آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا قلب ہے باطل پر خواہ بلکہ من یا باللسان۔ اور اگر اس میں عموم لیا جاوے تو تہلیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدا نے تعالیٰ کے رسول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا، جیسے دنیا میں بعض اہکام شرعی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات منکب راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ و وعید کی۔ اور ایک تیسری تقریر اس دعا کی اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی سے، وہ یہ کہ عبادت اللہ ایک وعدہ فہمی ہے اور وعدے میں تہلیل یا تبصیح محال ہے، پہلا مقدمہ عقلی ہے، دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثناء صحیح ہے، لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔

موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اوبہ پار اسساک باراں ہوا ہوگا جب تک کہ اس کی عادت بھی نہ تھی کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت دہرہ و تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا۔ خوبات سب حادث ہیں جب ماؤد میں اڈل نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہتے تو یہی عادت ہو گئی

تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیس پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقا، جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یہ بظہر نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے۔ اُس لہذا چاہئے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا، اور یہ سب اس عادت میں داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ جنوں کے اسباب مجہولہ خود تصرف قدرت و حقیقت ارادہ کے محتاج ہیں اس لیے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت و ارادہ سے تصرف کرے۔ پس اصل عادت اس کو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اس اعتبار سے خلاف عادت بھی موافق عادت کے ہو گیا، باعتبار عورت کے خلاف عادت کو مبالغہ ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت لینا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی وہی ضرورت ہونی؟

اعتقاد سوم:

## متعلق نبوت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں۔ اذل وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل بعض مدعیان اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں نظرنا اپنی قوم کی بہبودی و بہدردی کا جوش ہوتا ہے، اور اس جوش کے سبب اس پر اسی کے خیالات غالب رہتے ہیں، اس غلبہ خیالات سے جنسے مضامین کو اس کا متخیلہ مبتلا کر لیتا ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آ جاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے، اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل مخصوص صریح صحیحہ کے خلاف ہے۔ خصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض نہیں ہے جو بواسطہ قریبے کے ہوتا ہے، اور وہ فرشتہ کبھی القا کرتا ہے جس کو حدیث میں نصیحت ہی روحی فرما یا ہے۔ کبھی اس کی صوت سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آ کر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ انْصِتْ*۔ کبھی اس کا علوم جدیدہ میں اس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو جاہل و دلیل ہا ظل سمجھا گیا ہے، سو اس کی تحقیق کسی آنکھ و اجتہاد میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ خالی ہو جاوے گی، جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقل صحیح وال ہو، عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (امول موضوع نمبر ۵)

دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسباب طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سو علوم جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں، مگر اسی بنا پر جو معجزات خصوص میں مذکور ہیں، ان میں تاویل بعید، جس کو تحریف کہنا بجا ہے، ذکر کرنا ان کو امور عادیہ بنایا جاتا ہے۔ اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ، جیسے: *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ انْصِتْ*۔ *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ انْصِتْ*۔

و طبعاً۔ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہیں مسمریزم کی خورج میں داخل کیا جاتا ہے۔ جیسے انقلاب عصائے موسیٰ میں کہہ جاتا ہے۔ اور اس اشتباہ کو جو غلط ہے اس کو اعتقاد دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔ پس ۱۶، مطلق کے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا۔ ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور دو بحال ہے، اسی طرح ان کے مسببات کو بھی گرچہ ہیں بلکہ اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔ ثابت باقی اسباب اس کو مستبعد نہیں گئے، مگر احتمال اور استبعاد ایک نہیں۔ (امول مضمونہ ۱۲۴)

تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم و حسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے۔ اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں۔ یا ان کی چالکتی کہ اثر خارق کو دلیل نبوت کہنا پڑے۔ تو مسمریزم و شجاعت بھی مستلزم نبوت ہوں گے، اور یہ دلیل اس لیے پھر ہے کہ مسمریزم و شجاعت واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسباب طبعیہ فطریہ کی طرف جس کو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اس کے ساتھ معارضہ کر سکتے ہیں۔ اور انبیاء و مریدین کے معجزات میں مکررین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی ورنہ کوئی معارضہ کر سکا۔ جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں۔ پس معجزات و شجاعت مشرک ان عقائد سے بڑے بہت حسن تعلیم و حسن خلق بھی دلیل علی الہیۃ ہے مگر حکمت خداوندی متعین ہے کہ مخلصین انبیاء علیہ السلام میں چوں کہ دونوں طرح کے لوگ تھے، ان میں مہتمم بھی چہ کہ تعلیم و اخلاق کے درجہ علی کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں، اور عوام علیہ بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجہ علیہ اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر تعلیم و خوش خلق کو ہی سمجھ لیتے، اس لیے ایک ذرا بڑا استدلال کا ان کے اور ان کے موافق بھی لکھا گیا، جس میں ہم خطراری صحت و غوی نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے، اور دوسرے اہل شعبہ سے ان کو خطا و غلطی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آتے۔

یہی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف امور موعودین کے متعلق سمجھا، اور امور معاشرہ میں اپنے کو آزاد و مطلق اعلان قرار دیا، خصوصاً اس کی صاف تکذیب کر رہی ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ :

عالمنا کما ان لصدیقین ولا مؤمنہ۔۔۔ اس کا تھانہ ناول ایک امر دنیوی ہی ہے، اور جس حدیت دیر سے شہید چڑھ گیا ہے اس میں تو یہ قید ہے۔ جو بصورت رائے و مشہور رائے فرمایا جائے نہ کہ بطور رسم لے فرمایا جائے۔ اور تقریباً ہم کے بے میں ہی عقل فطریہ یہ ہے کہ حکام ملک کو ہم دیکھتے ہیں کہ تو انہیں میں ہر سے، حالات با آبی میں بھی بہت نمائندگی کرتے ہیں۔ تو کیا نام حقیقی واس کا حق نہیں۔ اور اسی پڑھتی عقلی پر ایک پانچویں ملکی متفرق ہوتی ہے کہ حکام شریعہ کو جو کہ متعلق معاملات کے ہیں اور زمانے میں قاضی تبدیل سمجھا جاتا ہے، سو گریہ احکام مقصود ہوتے ہیں کہ پوچھنی شطی کو ہر عمل ہے۔ بدو قع میں اس کا قاضی ہونا مہمنا آئندہ تھا۔ اور جب کہ مقصود ہوں ان وہ بھی ثابت ہے، جیسے کہ غرضی راجع لے رفع میں بہت ہوا تو اب اس کے دل ہر نے کی تباہی نہیں ہے۔

ربا یہ شہید عقاید کے زمانے کے بدلنے سے جب تعلیمیں بدلتی ہیں اور اسی بنا پر شرائع میں تبدیلی ہوتا ہے تو یہ کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت مسیحی عیسیٰ سے حضور سرور عالم محمد ﷺ تک کل جہ سہولت کا نقصان ہے، اس مدت میں تو معامات متغیر تبدیل کے احکام بدل گئے اور آپ سے اس وقت تک اس مدت سے ضاعف مدت مع غنہ زائد گزر گئی، ہر اب تک وہ نقصان نہ بدے۔ اس کا عمل یہ ہے کہ اگر واضح قانون تعلیم کامل، ہر لم الغیب ہونا ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بناوے جس میں تمام ازم و سم و دی ہم لقیامت تک کی اصلاح کی رہنمائی طوطا ہوں۔

اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھ کر شبہ کیا چاہے کہ ہر اس وقت کھلی آنکھوں دیکھتے ہیں کہ شریعت پہل کر کے سے کارروائی میں شش پیش ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام اس زمانہ کے مناسب نہیں۔ اس کا عمل یہ ہے کہ کئی قانون کا حکم اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ جب سب اس پر عامل ہوں اور پھر کام آگئے نہیں۔ اس کو کوئی ثابت نہیں کر سکتا، اور اس وقت جو تنگی پیش آ رہی ہے اس کا حربہ تو یہ ہے کہ فیہ عامل زیادہ ہیں اور عامل ناماسب ان تکلیف مانعوں کو ان کثیر پھر، ملین سے ساجد چاہے کہ ضرور عامات میں اکثر کشی ہوگی۔ سو اس غشی کا

مخرج تو ہمارا طرز معاشرت ہے نہ کہ احکام شریعت، جیسے: غلیب مریض کو دس چیزیں کھانے کو بتلاتا ہے مگر اس کے گاؤں میں نیک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طلب میں نہیں ہوئی، قریہ [بستی] کی تجارت میں ہوئی۔ اور کہیں تنگی وقتی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہ ہو جاتا ہے، تو ایسا ذاتی ضرر مصلحت عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

یعنی غلطی احکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے علل کا یہ اپنی رائے سے تراش کر ان کے وجود و عدم پر احکام کے وجود و عدم کو دائر سمجھتے ہیں، اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ بعض کی نسبت سسورج ہوا کہ انہوں نے وضو کی علت نہ یہ تنگی محض سمجھ کر جب اپنے کو نفیہ دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کر دی۔ اور بعض نے نماز کی علت غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اڑادی۔ اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے۔ اور اسی طرح نواہی میں مثل سود و تصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کر دیا۔ اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے، خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں۔ کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ ان کی اصل خارجہ امتثال امر سے اختلاف نہ رکھتے ہو، علاوہ اس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں، ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو ان احکام کے صورت نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض اودیہ (بلکہ عند التامل تمام اودیہ) موثر بالی صیت ہوتی ہیں۔

پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے۔ پس یہ قاعدہ إذا تعارضتسا فطلا دونوں کو ساقط قرار دے کر نفس احکام ہی متعبد و مہدم ہو جائیں گے، تو کیا کوئی عاقل معتقد ملت اس کا قائل ہو سکتا ہے۔ اور اسی غلطی کے شائبہ میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ غلط بیان کر کے احکام فریمہ کو ثابت کیا جاتا ہے۔ سو اس میں بڑی خرابی یہ ہے کہ غلط محض تخصیصی ہوتے ہیں، مگر ان میں کوئی خدشہ نکل آوے تو اصل حکم محض ٹھہرتا ہے، تو اس میں ہمیشہ کے لیے



مخالفین کو ابطال احکام کی گنجائش دیتا ہے۔ اور موافق بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں، اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا، اور نہ اسرار موعودہ پر قانون میں تبدل و تغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے۔ البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں عمل نکالے ہیں اس سے دھوکا نہ کھایا جاوے۔ ازل تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تحدید حکم کی ضرورت تھی، دوسرے ان کو اس کا سلیقہ تھا، اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں، اور علاوہ کم علمی کے اتباع ہوئی بڑا واجب ہے۔

ساتویں غلطی جو اسلاف غلط ہے یہ ہے کہ بعض لوگ مکر نبوت کی نہات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہ السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیر مقصود کا انکار اس کو مضرب نہیں۔ اس کا رد مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو کذب نبوت کے مصلود فی النار پر دال ہیں، اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت کذب رسول کذب خدا بھی ہے کیوں کہ وہ محمد رسول اللہ و غیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے۔ اور نظیر عربی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جابر بن یحیٰ کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔ کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے۔

انتباہ چہارم:

## متعلق قرآن من جملہ اصول اربعہ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں۔

① کتاب اللہ، ② حدیث ان رسول، ③ اجماع الامت، ④ قیاس المجتہد۔

اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں۔ ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جا رہی ہیں۔

کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں۔ ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل مسائل پر متعلق ہونے کی اور مسائل مسائل پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پہلی غلطی کا جواب وہ انصاف ہیں جن سے بقیہ اصول کی محبت ثابت ہوتی ہے، جس کو اہل اصول نے منفعی بیان کیا ہے۔ وراہی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو بھی چاہتا ہے اس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھائی۔

چنانچہ ذرا من کے متعلق ایسے سوالات اذہاروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا فطرت میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح وراس اثبات کو اپنے ذمہ لازم سمجھ کر اس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اور جو خود اس پر قادر نہیں ہوتے تو ظلم کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو جب اس فرع کی بنیادی کا لحظہ ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا پسند الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ مستقل دزد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے۔ اس کا انجام خود ارکان اسلام کا تیر ثابت بالشرع ماننا ہوگا۔ کیا کوئی شخص نماز پانچ گناہ کی رعایت کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کو نصاب اور تدریج و سبب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے؟

دلی ہذا ایسے مطالبہ کا غیر مقبول ہونا ایک نئی مثال سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ عدالت

میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو عدالت میں اس گواہ پر قانونی حرج ہا تو اختیار حاصل ہے، لیکن اگر گواہ بزرگ میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گواہ غیر مجروح و معتبر ہے، مگر میں تو اس دعویٰ کو جب تسلیم کروں گا کہ بچانے اس گواہ کے فلاں محرز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔ تو ایسا عدالت الٰہی کی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فن منظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے غم و دل کا مطالبہ ہو سکتا ہے۔ اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی مندر لازم قوی، کیوں کہ دلیل ملزم ہے اور مدلول لازم، اور نفی ملزم مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو۔ پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اس کو ثابت کر دے۔ کسی کو اس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً: قرآن ہی سے ثابت کرو۔ ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائل و اہل و احوال میں برابر نہیں، لیکن جیسا تفاوت ان کی قوت میں ہے ایسا ہی تفاوت ان کے مدوات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت و الدلائل ہیں، بعض ظنی الثبوت و الدلائل ہیں، بعض قطعی الثبوت ظنی الدلائل ہیں، بعض ظنی الثبوت ظنی الدلائل ہیں، لیکن یہ بھی کسی کو مناسب حاصل نہیں کہ احکام ظاہر کو نہ مانے۔ کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا انہی نہیں ہو سکتا بہت سے فیصلے بعض سی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمہ موجودہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ واحد فیضی ہے مگر اس میں داخل کرنا ظنی ہے، جس کا حاصل اس کا قطعی الثبوت ظنی الدلائل ہونا ہے، لیکن اس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہو سکتا ہے اس کو برائے شخص جانتا ہے۔ یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوئی ہے۔

دوسری غلطی یعنی قرآن میں اس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پریچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہل یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے کبھی مٹی، جس طرح بن پڑا اس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا، اور اس کو اسلام کی بڑی غیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں، اور اس غلطی میں بہت سے اہل علم کو بھی جلا دیکھا جاتا ہے۔ اور اس میں

ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کے لیے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کماں سمجھا۔ اور وجہ اس کی یہ ہوتی کہ قرآن کے اصل موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔

قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاح ارواح کی۔ جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ باقی و کفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اس کے لیے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ غلط بحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے، اسی طرح قرآن کا کہ طب روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اس کے لیے کچھ موجب نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے۔ البتہ اس طب روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اس کا مذکور ہو جاوے تو وہ اس ضرورت کا مکمل ہے مگر بقائدہ الضروریہ معتقد ہر ضرورۃ مقدار ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔ چنانچہ توحید کے (کا عظم مقدمات اصلاح ارواح ہے) اثبات کے لیے کہ سہل و اقرب طریق اس کا استدلال ہا مضوعات ہے، کہیں کہیں اجمالاً و اختصاراً بعض مضامین غلط حادوت و ادیان و حیوان و تیر و کا بیان ہوا بھی ہے۔ اور چوں کہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں ہوا۔

غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ ضرورت تا سید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلائت قطعہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔ کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔ اگر کوئی دوسری دلیل اس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مردوش ہوگی یا تعارض کا عیب ہوگا۔ میں یہ ہو سکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو۔ اس کے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو۔ وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے منحرف کر لیں گے، جیسا اصول موضوعہ (۲) میں تحقیق ہوا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونا چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثبات دعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا ایسے مسائل جو اہل علم و ادب میں سے نہیں ہیں۔

بدنیں علم مراد لیے جاویں، وہ ان سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کا حسب یہ بات معصوم ہوگئی تو اسے سمجھنا چاہیے کہ اگر یہ جدید تحقیقات ان آیات قرآن کے مدعاات و مطلوبات ہوں، اور ان پر ہے کہ عرب کے ایک جراحہ مخاطب جس قرآن کے وہ بالکل ان تحقیقات سے نا آشنا تھے تو قرآن آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ و غیر مسلمہ وغیرہ ثابت سے استدلال کر گئی ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ تو کام اللہ کے ملے کہ استدلال پر کتنا بوجہ ہو گئے۔

تیسری خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔ سو اگر ان کو قرآنی مدلول دیا جائے تو ان کی اہمیت کسی تحقیق کا غلط مولانا ثابت ہو گیا اور ان کے اسامہ کا انفرادہ پر ضمن ایسی تفسیر کے مدوں ہوگا کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہے تو اس وقت ایک دینی عقد عقد قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔ اور جہ کا ارتقاء مستلزم ہے دفعہ بالکل وہ جس قرآن صادق نہ رہا۔ اس وقت میں دشمنی ہو گئی۔ اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کہاں ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہوئی اسے غلط ہی ہے موافق ہو جاتے ہیں۔ سو اس پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابل اعتبار نہیں۔ یہ مدلول میں احتمال اس کی تعلیم کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات دعویٰ جیسے کسی چاہے کہ نبی کی حکایت ہے کہ اس سے اب پوچھا جاتا کہ ہر ایک کا ہوگا۔ لہذا وہ کہہ دیتے کہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوئی باختلاف اب واپس اس عبارت کو اس پر مضیق کر دینا کیا ایسی کتاب کہ ہر بات نامہ کہنا صحیح ہوگا۔

چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل ہی طبیعت کے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققان ہو رہے ہیں کہ کچھ وقتوں کا نازل ہوئے اللہ زمانہ ہوا مگر آج تک کسی نے یہاں میں کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا۔ ہمارا احسان مانو کہ غلبہ ہمارے ہر دست سمجھ میں آئی قرآن کا کیا جواب ہوگا۔

چنانچہ ایک بیان تمام غشیوں کا جو کلہ مرہد سے متعلق واقع ہو رہی ہیں۔ اب بشیر و ان کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

## متعلق حدیث من جملہ اصول اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں، نہ لفظاً نہ معنی۔ لفظاً تو اس لیے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابت جمع نہیں کی گئیں، محض زبانی نقل و نقل کی عادت تھی تو ایسا حائفہ کہ الفاظ تک یا درجہ فطرت کے خلاف ہے۔ اور معنی اس لیے کہ جب سرور عالم ﷺ سے کچھ سنا، لامحالہ اس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کی مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو، اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا۔ پس اسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے رو بہ نقل کر دیا، پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا۔

جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث جنت کس طرح ہوئی، اور یہی حاصل ہے شبہ فرقہ قرآنیہ کا۔ اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین و فقہائے سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوئی ہے۔ ان کو ضعف حافظہ و قلت درجہ و قلت خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ قوت حافظہ ان کا ان کے واقعات کثیرہ سے جو متواتر آگئی ہیں، ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا سو شعر کے قصیدے کو ایک پارہ بن کر یاد کر لینا، اور حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب اُمتن والا سنا دیکھ کر ہر ایک کی تعظیم کے بعد ان سب کو بعد میں سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا بحالت نامیانی ایک درخت کے نیچے گزرو کر سر جھکا لینا، اور وجود ریاضت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اس وقت نہ تھا، اور حقیقت سے اس خبر کا صحیح ثابت ہونا، اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لیے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرنا، اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکالنا، یہ سب سیر و تواریخ و اسما و الرجال میں مذکور مشہور ہے، جو قوت حافظہ پر دلالت کرنے کے لیے کافی ہے۔ اسما و الرجال میں نظر کرنے سے سنی الحافظہ و ملت کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی جنت ہے۔

اس باب میں محدثین نے کافی کاوش کی، اور علاوہ قوت حافظہ کے چوں کہ اللہ تعالیٰ کو

ن سے یہ کام لینا تھا۔ اس لیے بھی طور پر بھی اس مادہ میں ان کی تائید کی گئی تھی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قصہ کہ حضور ﷺ نے ان کے چادرہ میں کچھ کھڑت پانچ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا اس حدیث میں درج ہے۔ اور اس پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ حدیث میں کام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال لیا جاتا ہے۔

اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے، اور یہ تو ایک قاعدہ ہے۔ لہذا وہ اس قسم پر جامع تاریخ کی تجربا اختلاف سے ہے۔ اور اگر اس قسم کے خلاف نصرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا جواب درج ذیل ہے: ہرچہ کہ ہے، کچھ خود ہم کو اس میں کسی حرام ہے کہ یہ خلاف نصرت ہے۔ اس سرگزشت موصول کے تحت، میں اسے ثابت کر دیتے ہیں جن سے شبہ کے غم معدوم مختلف، اور ایسے مضمون، غائب و منسی ہو جاتی ہیں۔ اس سے یہ قصہ و نہیں کہ آپ کا یہ تصرف ان قبیل کا قریب صرف یہ بتانا ہے کہ خلاف نصرت لہذا مطلقاً صحیح نہیں، اور اگر مسلم صحیح ہو تو مجرب ہے اس کا فیصلہ اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ اور مادہ اس کے ہم نے خود اپنا زمانہ کے قریب ایسے صرف کے دگ سے ہیں۔

چنانچہ حافظ راستہ اندر صاحب الہ آبادی کے حاشیے کے اختلافات دیکھنے والوں سے میں خواہر ہوں اور ذرا تیر کی ہیں۔ یہ تو حاشیے کی کیفیت ہوئی، اور نصرت ان کی بار کچھ کریمت پہنچانے میں اس لیے بھی کہ جناب سرورہ نے یہ شخص کو اس کی بقول حضرت عائشہ عقیلاً سبع مقلد النبی فحفظہا ووزعہا واذہا کما سمعہا اس دہ کے پسند اور نصرت نہایت کوشش کرتے تھے۔ حتی لا مکان جینہ کی پیادیا۔ اور نصرت تغیر اس لیے بھی کہ انھوں نے حذیر رضی اللہ عنہ سے یہ سنا تھا کہ من کذبت عینی فانیہ اقلہ فلینبأ مفعلاً من الذکر حتی لا یحضر سو بہ مارے خوف کے حدیث میں چنانچہ نصرت کرتے تھے۔

پھر محدثین کا احادیث حوالہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور خود وغیرہ کہنا صاف و بیکار ہے۔ اہتمام، نظر الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں ایسی حالت میں کتابت حدیثوں کا مدد نہ ہونا ان کی حفاظت میں کچھ معسر نہیں، جو کتابت بلکہ خود کرنے سے مضید و معین معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ کاتبین کے حافظہ کو کمزورت پر غم دہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے اور یہ قوت

ریاست سے برہمتی ہے۔

ہم نے ان پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے مصلحین و عریض جزییات کا حسبِ ذیلی بتاتے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ و کون کئے بن لکھے کو خاک بھی یاد نہیں رہتا۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی۔ دوسرے وہ بھی وجہ ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ ان سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا۔ اور اب تدوین احادیث و احکام کی جو کہ تدوین احادیث کا اثر تھا اس سے مستثنی ہوئی۔ در یہ امر بھی فہرنا جاری ہے کہ جس وقت چیز کی حاجت ہوتی ہے اس کے مناسب قولی پیدا کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس وقت منافع و ایجابات کے مناسب دلائلوں کا پیدا ہونا اس کی تائید لڑتا ہے۔ اور حلیت عدم کتابت میں اس وقت یہ تھی کہ حدیث و قرآن کا خلط نہ ہو جاوے۔ جب قرآن کی پوری حفاظت ہوئی اور وہ اکتساف خلط کا نہ رہا، اور نیز مختلف فرقوں کے اندر کا ظہور ہوا، اس وقت سنن یعنی حدیثوں کا بن ہو جاوے اقرب الی الاخیاط و الخون علی الذہن تھا۔ پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں۔

چنانچہ اس تید و متون و اسماء الرجال نے مجموعہ میں امدان نظر سے قلب، پورا یقین ہونا ہے کہ اقوال و افعال نبویہ بالتحقیق و تدوین محفوظ ہو گئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبار احاد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور اگر کتب حدیث کو جمع کر کے ان کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد و اشتراک اور اسانید میں تعدد و تفرق نظر آئے گا، جس سے وہ حادیث متواتر ہو جاتی ہیں۔ اور خواہر میں شبہات متعقدہ بالادبائت کی گنجائش ہی نہیں رہتی، کیوں کہ متواتر میں راوی کا صدق یا منہ یا عدل کچھ بھی شرط نہیں۔

اب بعد از اب بکیت حدیث نے درایت سے اس کی تنقید کرنے کا عدا غایت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا، کیوں کہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو قطعی ابدالیت و قطعی اثبوت ہو، اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اس کا ماسل دیکھ نقل قطعی ہے۔ اور مصلحہ مشہورہ (۷) میں تصدیق نقلی یعنی نقلی پر ثابت ہو چکی ہے۔

وہ قصہ درایت باقی کا سواں کا لگا رہیں کیا جا سکتا، لیکن اول تو بلا ضرورت اس کی



عادت نہ تھی اور ان کے حائل کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی، پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن کر روایت کیا ہے۔ چنانچہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، سو اگر ایک نے روایت بالمعنی کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کرو یا اور پھر دونوں کے معانی متوائف ہونے سے اس کا پتا چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنی بھی کیا ہے انہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھ ہے۔ اور واقعی جس کو خشیت واجبہ ہوئی وہ معنی غیبی میں بھی خوف سے کام لے گا، بدون شرح صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، تو ایسا نادر ہے، اگر پھر بھی ظاہر ہے کہ حکم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اس کے کلام کو قرآن مقایہ اور مقایہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔

اس بنا پر صحابہ کا فہم قرآن و حدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہو سکتا۔ پس دوسروں کا ان کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اس کو روایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیوں کر قابل التفات ہو سکتا ہے۔ اور ان تمام امور پر لو غور کرتے ہوئے پھر اگر کسی شے کی غفلت ہو سکتی ہے تو دوسرے غایت مافی الہاب بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہو سکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے۔ لیکن احکام کلیہ بھی چوں کہ جزو دین و واجب العمل ہیں، لہذا نصیحت بھی مضمر مقصود نہ ہوگی۔

## متعلق اجتماع من جملہ اصول شرع

اب رہ کیا اجتماع اور قیاس و اجتماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا ترجمہ راست سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اس کو حجت طرہ نہیں قرار دیا جاتا۔ سو یہ مسئلہ اول تو مستقر ہے۔ اس میں غلطی پر مدار ہے۔

سودہم نے جو غلطی کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علماء مت کا اتفاق ہو جائے اس کا اتباع واجب ہے۔ اور اس کے دوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے، خواہ وہ امر امتدادی ہو خواہ عملی ہو۔ چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مصرعہ مذکور ہے۔

پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اسی طرح جب قرآن و حدیث نکت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجتماع حجت قطعیت ہے۔ سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الہی و نبوی کی مخالفت ہوگی۔ اور یہ امر بات ہی بخبر ہے۔

اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا نہ ہر قانون فطری عقلی بھی، ہر کو اس پر مضبوط کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرت رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں، اور کثرت رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کعدم سمجھتے ہیں تو اجتماع کو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاق رائے قائم امت ہے، وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں برائے سے مرجوح کیسے ہوگا۔

اور اگر یہ شبہ ہو کہ بے شک منفرد رائے اجتماع کے رو بہ رد قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجتماع کے خلاف پر اتفاق رائے کر لیں تب تو اس میں معارضہ کی صدامیت ہوتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا اتفاق رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اس کے ماہرین

کا اتفاق معتبر ہو سکتا ہے۔ سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علما و علماء بہت ہی انحطاط پاویں گے۔ جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے۔ البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اس میں اس وقت کے علما کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا۔

اور اس میں ایک فطری راز ہے، وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور غلو میں تائید ہوتی ہے۔ جب یہ امر محمد ہو چکا تو سمجھنا چاہیے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے اس کے جوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی۔

سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدون غرض پرستی کے نہ ہو گا، اس لیے تائید حق ساتھ نہ ہوگی۔ اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی۔ اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیل غلو میں تائید حق ساتھ ہوتی ہے، اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابل اعتبار ہوگا۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی البص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی۔ اور اگر کسی نص کے مدلول صریح پر اجماع ہو گیا ہے تو اس کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہے۔ اور اگر اس کے مخالف کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں؟

سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیوں کہ نص نہیں برابر اور ایک کو موافقت اجماع سے قوت ہوئی اور دلیل قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کا معمول نہ ہونا خلاف عقل اور خلاف عقل ہے بلکہ ہر گاہ دلیل نقلی سے امر مجمع علیہ کے منالیت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا، اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی نص ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاوے گا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوتی

کیوں کہ نص کی مخالفت خلاف است ہے اور اجتماع کا خلاف است ہونا محال۔

پس اس اجتماع کا نص کے خلاف ہونا بھی محال ہے۔ پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام لاجتماع کے راجح ہو گئی۔ پس واقع میں نص پر مقدم نہیں بنی ہے۔ اور اجتماع اس نص کے وجود کی عذمت و امارت ہے جس کو وہیں انسی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الحسن و القبح بلا سفر بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجر امر کے وقت اذان تہجر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

## متعلق قیاس من جملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رو گیا۔ اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقت واقعہ کا نہ اصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نہیں اور اجہاج میں صریح بیان نہ کیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں ممکن نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر عادی ہو یا عاشری جیسا کہ اجتہاد سوسنی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔ اس لیے یہ کہنا بدوئے کار کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے مگر یہ یہ نفاذات غلطی ہے۔ پس ضرورت ہوئی اس حکم غلطی کے تخریج کی۔ اس کا طریقہ اولیٰ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جس امر کا حکم نفاذ کوہ ہے ان میں خود اس کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عندہ ان میں سے خاص خاص صفت و کیفیات میں کس کے نزدیک مشابہ و مماثل ہے، پھر یہ دیکھو کہ اسی امر مخصوص الحکم میں اس کے حکم مخصوص کی بنا میں غالب کوئی صفت و کیفیت ہے یا نہیں صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عندہ میں دیکھو کہ متعلق ہے یا نہیں۔ اگر متعلق ہو تو اس امر کے لیے بھی وہی حکم ثابت کیا جائے گا جو اس امر مخصوص الحکم مماثل میں مخصوص ہے۔ اور اس مخصوص الحکم کو بعض حلیہ ہوا اور اس امر مسکوت حکم کو بعض آہ اور اس کے حکم کو علت اور اس اثبات حکم کو تعدیہ اور قیاس سببہ ہیں۔

یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا کوئی شریعت میں وارد ہے جیسا اصولیین نے ثابت کیا ہے۔ پس یہ حقیقت ثابت حکم نفس ہی ہے، قیاس اس کا محض مضمر ہے۔ اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف اس کے محض ہے جس میں استدلالی انصاف یا تعریض المراد نہیں ہے جس کو خود بھی اس ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ وہ راجع خیال ہے، یہ حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قیاس غلطی ثابت ہے۔

۱۔ مقصود یہ کہ قیاس یا حکم ہو۔ ۲۔ مقصود یہ کہ قیاس نہ کیا ہو۔

اس رائے کی مذمت نصوص و اقوال کا برہین ملتی ہے جس سے قیاسی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔

دوسری غلطی محل قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے مفہوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امور غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تصدیق حکم کے لیے منصوص میں ابدائے علت کی حاجت ہوتی ہے۔ تو بدون ضرورت تصدیق حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔ اب غلطی یہ کی جاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلا ضرورت علت نکال کر خود حکم منصوص کو وجوداً و عدماً اس کے وجود و عدم پر دائر کرتے ہیں جیسا اعتبار سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے۔

اور اسی سے ایک دوسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرض قیاس میں کہ غرض اصلی تصدیق ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔

چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جرأت کے پیغمبروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ الْاُخَرِ﴾ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا، حالانکہ علمائے اصولیین نے بدلائل کو یہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے۔ اور ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ الْاُخَرِ﴾ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔ اور وہی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر دیکھا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے، سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو کالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔ پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے خاصہ پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔

اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت و ملک کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقہ مقلدین و غیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے، کیوں کہ مقدمہ ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید حکیم و اہل کو لغزش ہوئی

ہے، اس لیے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کر لیا جاوے کہ ایسا شخص اس بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی ہی میں حلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے فقہوں میں غرض پرستی و بہانہ جوئی غالب ہے۔ اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو۔ اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نا اہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دھوکا دے گا کریں گے اور تقویٰ و تدبیر میں سب تحمل ہو جاوے گا۔ اس کی نظیر حس یہ ہے کہ باقی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو جتنی کہ حکام مانتے کو بھی دفعہ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بنا پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے۔ ورنہ ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش و بد نظمی کا سبب ہو جاوے گا۔ پس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔

حاصل الخلافہ متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا ..... مگر اس کی ولایت میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا مگر شہادت میں کلام کیا، اس لیے ولایت سے بحث ہی نہیں کی، اور اجماع کو حجت ہی نہیں مانا، اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مختراع کر کے اس کو اصل معیار شہادت احکام کا قرار دیا، اور وہ مختراع چیز رائے ہے۔

## متعلق حقیقت ملائکہ و جن و منہم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا انصوص و اجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے، اور کبھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شے کا کہ سامنے سے گزر جاوے اور محسوس نہ ہو کچھ میں نہیں آتا۔ یہ تو دوجہ انکار کی ہوتی۔ پھر چوں کہ آیات قرآنیہ میں بھی جاہد ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے، اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا، اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حد تحریف میں داخل ہیں۔ جن نغائیں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصول موضوعہ (۴) میں ثابت ہو چکا ہے۔ یہ تو تحقیقی جواب ہے۔ اور الزامی جواب یہ ہے کہ مذکور کے لیے قبل تنصیب صور موجودہ کے جس قواہ لطف کو تم نے ہو جس کو مادہ سدید یہ اثر یہ کہتے ہو وہ جوہر ہے۔ اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا۔ اور نیز اس کی کیفیت بجز تجمل مبہم کے شافی طور پر کچھ میں بھی نہیں آتی، چنانچہ یونانہیں اس کے منکر بھی ہیں مگر برہم: بے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے، حالانکہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں، چنانچہ ابتدا و ازل میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے۔ جس جب کہ ایسے جواہر کے استحاضہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقل ممکن الوجود ہوئے، اور جس ممکن عقلی سے وجود پر دلیل عقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول موضوعہ ۵)

اور انصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے، اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا ناہی واجب ہوگا۔ اور چوں کہ اصل انصوص میں حمل علی نظر ہر ہے اس لیے اس کی تاویلات بعید و کرہ باطل ہوگا اگرچہ دلیل عقلی بھی مرتبہ غنیت میں ہوتی۔ (اصول موضوعہ ۶)

چند جائزہ محض و ہم غیر معتبر ہی ہو۔ اور بعض نے عداوہ و عداوہ کے کچھ اور شبہات بھی، اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سوا البرہان میں اس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔



## متعلق واقعاتِ قبر و موجوداتِ آخرت

### جنت، دوزخ، صراط، میزان

ان سب کے معنی غائبی کا نکار بھی اسی بنا پر کیا جاتا ہے کہ جس پر حقیقت ملانکہ و جن کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور سب ان بناؤں کا مست ہونا انتہاء پیشتر میں ثابت ہو چکا ہے کہ ان انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا۔ اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں ان میں سے بعض تو معتزلہ قدیم سے منقول ہیں، ان کا جواب سب کا امیہ میں بغایت مسکت و وثیقہ ہے۔ اور بعض کسی قدر جدیدہ عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں۔ مجموعہ کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو اور کمال اور نفیم کا کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر وہ وہاں کیسے بے گانہ کے منتا کیسے ہے؟ اور جواب بے زبان کے، یا کیسے ہے؟ اور جنت و دوزخ ہیں کہاں؟ اور جس قدر ان کی حث بیان کی جاتی ہے وہ کونسا سے مکان میں ہو سکتے ہیں؟ اور نہ پھل پلٹنا جب کہ وہ اس قدر باریک ہے کہ کس طرح ممکن ہے؟ اور یہ ان میں غل سب کہ وہ اجسام نہیں ہیں وہ کیسے جیسے جائیں گے؟ ان سب کا مشغول جواب یہ ہے کہ ان سب شہادت کا حاصل استبوا ہے۔ اور استبوا سے استحقاق۔ (مضمون نہیں آتا)۔ (اصول فقہ ص ۱۰۲)

اور جب استحقاق نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہو گئے۔ اور خصوصاً نے ان کی خبر و قوت کی دی۔ پس جنوع کا قائل ہونا واجب ہے۔ (اصول فقہ ص ۱۰۲)

اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے المومنین کو اس کو اور اک ہو سکے، اور یہاں کے اثرات سے متاثر نہ ہو۔ اور نہ متاثر برزخی سے وہ متحرک ہو۔ جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتیاج ہوں میں عاقب کی ضرورت سے اس کو بے ہوش کیا گیا تو ساری چیز ہانے کی توفیق مطلق محسوس نہیں ہوئی۔ بلکہ ایک قسم کی ممکن سے فی غیر اتنا تھا۔ اور حرکت نہ ہو سکتی تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو عالمِ عظم نہ

ہو بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ گزر جاتا ہو۔ باقی یہ کہ وہ درون تہاں ہے؟ ممکن ہے کہ فضا کے واسطے کسی جگہ میں یہ مستقر ہو، اور وہی عالم ارواح کہلاتا ہو۔ اور اس امکان سے یہ شبہ بھی دفع ہو گیا کہ اگر جسم محروقی یا ماکول کسی حیوان کا ہو جاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا۔ رہا یہ کہ بے کان سناہ بے زبان بولنا کس طرح ہو سکتا ہے؟ سو اول تو اور اک کے لیے یہ آلات شرائط عقل نہیں ہیں، محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں۔ (امول مرسومہ ۱۵)

ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو۔ دوسرے ممکن ہے کہ وہاں روح کو کوئی اور بدن مناسب اس عالم کے مل جاتا ہو، اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہل کشف اس کے قائل بھی ہیں، اور اس کا نام جسم مثالی رکھا ہے۔ اور جنت دوزخ ممکن ہے کہ فضا کے واسطے اندر ہوں، جس کو فلاسفہ حال غیر محدود مانتے ہیں۔ اور صراحہ پر چننا بحالت موجودہ گو مستبعد ہو مگر اس سے محال، دونا لازم نہیں آتا۔ (امول مرسومہ ۱۶)

اور میزان میں ثقل کا سوزن ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے، اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نفوس سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو۔ اور حصص کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا۔

نیز ممکن ہے کہ بعض حصص باوجود تساوی فی الککم کے عوارض خلوص وغیرہ سے خفت و ثقل میں متفاوت ہو جاتے ہوں۔ چنانچہ ہم حرارت و برودت کو اجسام متساویۃ المقدار وانما بیت کے تفاوت وزن میں دخل دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اعمال سیئہ میں ہوتا ہو، اور میزان میں یہ صحف تو لے جاویں، اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہو جاوے گا۔ اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ بلاق اور حجلات کے الفاظ مصرح ہیں۔ پس وزن تو حقیقتاً ہوا۔ البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا، پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہو جاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نقل جوارح کا، سو وہ بھی مستبعد عادی ہے، محال عقل نہیں ہے۔ اور جب سے گراموفون دیکھا ہے اب تو نقل جوارح کو مستبعد کہنا بھی بے جا معلوم ہونے لگا ہے۔

## متعلق بعض کائنات طبعیہ

چند کہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر کھیل مقصود کے لیے باشیع پنہم مباحث اس میں مختصر طور پر وارد بھی ہیں مگر چونکہ اس کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرضی شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ وارد و منسوب ہے چوں کہ کلام صادقی میں واقع ہے۔ لہذا اس کی ضد کا اعتقاد یہ معنی کرنا کلام صادقی کی تکذیب ہے، اس لیے جو نہیں، اس لیے ہم اسے عقائد یا دعویٰ کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے۔ بطور ائمہ دینی (نمود) کے بعض امور کا ذکر مثال کے طور پر: مناسب ہوگا۔ من جہد ان کے اوں بشرط مٹی سے پیدا ہونا ہے جو خصوص میں صحت ہے۔

اس کی نسبت جابر مذہب ارتقا کے یہ کہن کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا جیسا کہ ذارون کا نام ہے۔ یحیٰنا باطل ہوگا۔ اس سے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے۔ اور کوئی دلیل عقلی معارضہ اس نے ہے نہیں، ذارون نے پانی جیہ کے اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ بعض اس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کر دیا، اور نہ مقلدین ذارون کے یہ جیہ کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض ذارون کی تمہید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو تقلید بھی اس کی، تاہم ہے اصل میں بھی اور فرق میں بھی۔ اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اس قائل ہونے کی اصل اور بنی جس سے اسے بخندہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ بری ہونے کے خالق سبحانہ کا منکر ہے، اس لیے مذہب و قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا۔ اور مذہب ارتقا، کیا ذکر کیا جائے پس لامحالہ ہر شے کے کھوان کی طبیعت اور کیفیت مکان اس کو ضرور ہونا۔ پس انسان کی پیدائش میں اس نے یہ احتمال نکالا۔ اور جو شخص وجود خالق کا قائل ہے جیسے اہل ملت خدا و اہل اسلام ان کو خود مذہب ارتقا کے قائل ہونے کی ضرورت

نہیں، مذہب ظن کے قائل ہو سکتے ہیں، اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں۔ پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں۔

اس سے عبارت ہوا کہ جس اصل نے ڈارون کو مضطر کیا، یعنی انکار صانع، خود اس اصل میں اہل اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔ یہی فرع اس میں اس نئے تقلید نامہ تمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقا کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے۔ اور اہل اسلام چوں کہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا تو صہ وارد ہے، اس کے قائل ہو نہیں سکتے، لہذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی۔ جیسے اس زمانہ میں بعض بے باک ماعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بند رسب سے اول آدمی بنا ہے آدم اسی کا نام ہے۔ اھو ہا ہنہ منہ۔ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔ ”ازیس سو راندہ ازاں سو ماندہ“ کی مثل صادق آگئی۔

اور من جملہ ان امور کے بعد ہر قدامطہر کا ٹکون ہے کہ روایات میں جو ان کے ٹکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بنا پر کہ بعض آیات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا ٹکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تضاد ہو تو بے شک ایک کی تصدیق کو مشاہدہ کر لیا گیا ہے، اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تضاد ہو تو بے شک ایک کی تصدیق کو مشاہدہ اس کی طرف منظر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تضاد ہی کوئی دلیل نہیں۔ ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے بن کا ٹکون ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے، اور نہ روایات میں ایجاب کلی کا دعویٰ ہے، اور مشاہدہ سے تو سوچ کا یہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ دونوں جگہ قضایاے جزئیہ یا مہملہ کے قوت جزئیہ میں ہے، حاصل ہوتے ہیں۔ اور دو جزئیہ میں تضاد نہ ہوتا معلوم و مسلم ہے۔ جس جب

تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کو یکجہیب کی کیا ضرورت ہے۔

اور من جملہ ان امور کے اسباب طبعی کی روایات ہیں کہ وہ معاصر یا دیر جن سے واقع ہوتا ہے۔ سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں۔ اس میں بھی وہی تقریر بالہ ہے۔

من جملہ ان امور کے مرض کا متعدد نہ ہونا ہے، اس کا بھی اس وقت تجربے کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے، جو عند التامل اس میں بھی تعارض نہیں کیوں کہ عددی کی فنی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اس طرح سے کہ کبھی مختلف نہ ہو، اور خود مؤثر ہو بلا اذن خالق۔ اور مشاہدہ سے اس طرح کا عددی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عددی نہیں بھی ہوتا۔ اور انصوح سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۃ الہیہ پر ثابت ہے۔

من جملہ ان کے تعدد ارض ہے کہ روایات میں نہ دیکھتا ہے۔ اس کا انکار محض اس بنا پر کرتا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا چاہے نہیں، کیوں کہ عدم مشاہدہ مشاہدہ عدم کو مستلزم نہیں، اور احتیاج مافی سے ہو سکتا ہے نہ اولی سے۔ رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا قیام ارض ہونا ہے سو ہم نے کرۃ ارض کے گردا گرد پھر کر دیکھا کبھی جب تک ان کا وجود نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضا کے واسطے میں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہو۔ یہ بہت چھوٹی نظر آتی ہوں، اور ہم ان کو کوکب سمجھتے ہوں۔ اور قیامت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہوا اور نہ ہر حال وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔

من جملہ ان امور کے وجود کا وجود ہے۔ یہاں بھی عدم مشہدہ سے استدلال ہے، جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا اوپر معلوم ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ جس قطب کا اب تک تحقیق نہیں ہو سکی وہاں موجود ہوں۔ اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک انکشاف سے رہ گیا ہو۔

من جملہ ان کے اشیان کا جسم سلب اور اس کا متعدد ہونا ہے۔ اس میں بھی اسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلانا ہوں۔

من جملہ ان امور کے بعض کو آپ کا متحرک ہونا ہے، جیسے شمس اور قمر کہ انصوح میں

حرکت کران کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے۔ زمین سے غلام آسمان حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رویت میں۔ اور اس سے ہم کو مخصوص انکار کرنا ہے نسبت شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکت رضی سے۔ شریعت نے اس سے نفی و اثبات بالکل بحث نہیں کی۔ ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اشیاء مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں۔

میں بلکہ ان امور کے نظام حرکت موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو چکا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے۔ کھنکس اس نظام کا دوم مشاہدہ اس تبدیلی کے استحالة کی دلیل نہیں ہو سکتی جیسے کہ علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور ظاہر بھی ہے کہ دوم سطریم ضرورت کو نہیں۔ اور اگر خلاف فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس خاص افتخار دوم میں ہو چکا ہے۔

ان جہان امور کے بہت فوق میں سمجھ بشری کے اس قدر بند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو۔ اس وقت کھنکس اس بنا پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلاف فطرت ہے، اس کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور یہی کی قرع ہے معراج جسمانی کا انکار وہ خلاف فطرت کی بحث اور افتخار دوم میں ملاحظہ فرما کر اس کا جواب حاصل کر لیا جاتا ہے۔ اور اگر احتیاج عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلاف فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا۔ ایسا کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلاف عادت ہے جب ہم ایک معتد بہ وقت تک ٹھٹھ بھی ہو۔ اور اگر برقی کی طرح حرکت سرور کے ساتھ نمودار ہو جاوے تو اس وقت حیات خلاف فطرت بھی نہیں، جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر فانی کو تجویزی میر تک آگ میں رکھ دیا جائے بل جاتی ہے لیکن آگ ہلکی جلدی اس میں کوئی نذرانے جاوے تو نہیں جستی، حالانکہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو اگر معراج میں اس جہت میں سے نور نازل کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا بخار کا ہم خاصیت کوئی اور جسم فضا یا ہم میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

اعتماد یہ زوہم:

## متعلق مسدہ تقدیر

سرنی اس مسئلہ کا علم و تصرف ارادہ خداوندی ہے۔ جو خدا کا اور اس کی صفات کاملہ کا توکل، دیکھاں کو اس کا فائز ہونا واجب، ڈوٹا گراں وقت اس مسئلہ میں بھی چند خطیوں کی جاتی ہیں۔ بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بچائے انکار شخص اس کا یہ خیال ہے۔ اس مسئلہ کے امتحان سے یہ فیہ کا ابطال ہوتا ہے۔ اور تقدیر کا معطل ہونا اصل غیبا سے تمام ہم ہستی و ہستی کی۔ اور واقع میں یہ خیال ہی قدی کا ہے۔ کوئی شخص اپنے سوتے غیبا سے تقدیر کو باطل و معطل سمجھ جائے تو یہ مسئلہ اس کو ذمہ دار نہیں لیکن اس کی انھیں نے تقدیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سنی و انتہا دو کسب اعیشت و زوال و اسد و تدابیر فی مفاسد و مکارم و غیر وہے مکارم میں مسرعا وارد ہیں۔

جنس احدیت میں اس اذکار کا نہ دوا و اعاء و غیرہ لیا واقع قدر میں اس کے مختلفہ دکانی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذلک من الفساد و الخلل و بعض نے انھیں صریحہ و انھیں براہ اشاری تو سمجھا نہیں دیکھی مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مجبور ہونا جو کہ خلاف مشاہدہ ہے لازم آتا ہے۔ اس کی تفسیر بدل ڈالی، اور اس کی یہ تفسیر قرمدی کہ تقدیر طمرا ہی کا ہے۔ اور ہم یہیں کہ صوم میں مقصد نہیں ہوتا، اس لیے اس کے تعلق سے وہ اذکار لازم نہیں آتا۔ اور مثال اس کی نحو میں نے طلوع ہونے و اس کے شیشین کوئی کہنے سے وہی کہ اگر وہاں ہے کہ ذراں جو رخ ذراں جنھیں تو میں مگر اگر مر جاوے گا اور ان ای واقع ہو گیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اس نجی نے اتنی نرم یہ لیکن نصیحت میں نظر کرنے والا اور اہمیت سکتا ہے اور عقلی و سادہ بھی ہے کہ جس صورت کوئی واقعہ تعلق طمرا ہی سے خالی نہیں اس طرح کوئی واقعہ تعلق ارادہ الہی سے بھی خالی نہیں، اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ دے کہ لیکن خود اس آفتق ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا۔

پس اللہ کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کی نجات ہوئی۔

پس تحقیق اس کی یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے۔ اس کے دو جواب ہیں: ایک لزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجائے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الہیہ خود افعال الہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اُن افعال پر باقی نہ رہے اور حال اُن کے اس کا کوئی عمل قائل نہیں ہو سکتا۔

اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت میں اس کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادۂ کا تعلق افعال عباد کے محض وقوع ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے یعنی وقوع، اختیار ہم۔

پس جب اتفاق ارادۂ اس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے تو اختیار عباد کا اور وجود و کد ہو گیا نہ کہ وہ منفی ہو گیا ہو، اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔

اور یہ شبہ کہ اکثر دیکھ جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں، وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انسان کی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا، اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ (نعمو باللہ) سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے، بلکہ اگر خود کر کے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف تھی ہو جب بھی کام شروع کر دے جیسے کہ صحابہ کو جب آخر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سرو سامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گئے۔ اور یہی مضمون ہے اس آیت کا کہ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** (توبہ: ۱)۔

اور حدیث میں قصہ صریح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور ﷺ کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور بار کر کہا کہ **حَسْبِيَ اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ** تو آپ نے فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ يَنْتَظِرُ عَلَى الْمَعْجِزِ فَإِذَا غَلَبَكَ أَمْرٌ فَهَلْ حَسْبِيَ اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ** البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر تحقیقی نہ سمجھے کہ تو یہ خود دلیل صحیح عقلی و نفی کا متعین ہے، اس پر کیا ملامت ہو سکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابل ملامت ہے۔

ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسے بھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی



نسبت کہ نہ مظل ہے نہ مؤثر حقیقی۔ پس وہ چوکی دار جب کسی خطرے کے وقت ریل کو روکتا چاہے گا تو تدبیر تو یہیں کرے گا، مگر نظر اس کی ذرا نیور یا گارڈ پر ہوگی ورنہ زبانِ حال وہ مترنم ہوگا۔

کار زلف تست مشک افشانی اما عشاق

مصلحت را چھتے پر آنوئے چین رست اند

رہا یہ کہ جب یہ مسند اس طرح عقل و نقل سے غابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شے عقل نہیں ہوتے طبع ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے سمجھ ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اعلیٰ وجدان صحیح کم ہیں اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے، اس لیے مقتضائے عقلیت و حکمت یہ کہ یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو تو کئی غذا سے روکتا ہے۔

## متعلق ارکان اسلام و عبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر ان حکم کو مقصود سمجھا، اور ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طریق سے حاصل کر سکتے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی، مثلاً نماز میں تہذیب و اخلاق کو، اور وضو میں صرف تنظیف کو، اور روزے میں خدہ ملی قوت بہیمہ کو، اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دست گیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں، اور حج میں اشتہار تہذیبی و ترقی و ترنم تجارت کو، اور تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو، اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو، اور اہل بیت علیہ السلام میں صرف امن و آزادی کو مصلحت قرار دے کر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی، یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں، ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دینا، اور نفس کو جب اتنا سہارا دیا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا منقول ردۃ المتابعہ سوم کی غلطی غشتم کے بیان کے ضمن میں موجود ہے، مگر حسب ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔

اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف و تغیر کرے گا، جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض اتفاق تھا، اس وقت بوجہ موافقی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی، اب روپیہ کی حاجت ہے، اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔ پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی۔ کیا کوئی شخص اہل اور کھاتہ کی حکمت بتلا سکتا ہے۔ اور اگر عقل ان امور کے لیے کافی ہوتی تو انہما کے آتے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلا و حکما ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔

اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں درپردہ مقصودیت آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ

دوسرے عالم ہے، اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے سمجھنا نہ رہتے ہوں، جیسا آئیہ اقلیم کو دوسری اقلیم سے، اور سرخ کو ہری رخ سے، اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں، اور ان کو حاصل ہونا خاص انہیں پر موقوف، اور جن کی مناسبت دارالہم کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ اس سب کے علاوہ اگر کوئی ایسی جامعہ تو انہیں حکام وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصالحت و خلعت اختیار کرے، اور اس مصالحت کو دوسرے بدل دیتے سے حاصل کرے اصل قانون کی بجا آوردی سے انکار کر بیٹھتے تو یہ شخص سمجھو سکتا ہے کہ حکام اس کے مٹے یا تبوہ کریں گے۔

ادنیٰ ہی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عداوت سے بحیثیت شہادت من آوے، اور وہ اطلاع یا لکھ کر بین تاریخ پر حاضر نہ ہو، مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے، جس کا دوسرا طریق بھی قابل ہے، پذیریدہ رجسٹری تو اس اظہارات قلم بند کرنے ڈاک میں بھیج دے، خاص کر جب کہ حاکم عدالت اس شخص کے دستخط بھی بیچو نہ ہو، کیا یہ شخص اس اعلان کا جو نہ میں میں تھا کہ، حاضر نہ ہو، بلکہ وہ عدالت جاری کیا جاوے گا، مستحق نہ ہوگا۔ یا بچنے کے سرام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے، کیا کافی ہوگا؟

اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ نہ مانے کہ بے تم شائع و حکام کو حکم و اسرار سے غلط سمجھتے ہیں، یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکمائے آستہ کو باطل اظہار نہیں ہوتی، ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر رہتی رہی ہے، اور اب بھی ہوتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی مدراحتال کا وہ اطلاع نہیں ہے، اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الاقتضا ہیں۔

بعض قوانین ملکی و اسما حال ہے کہ نہ یا کو اس نے، نے میں انشاء قب لم (عدت) کا انتظار لازم ظہیر ہے اور چر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تحریر ہے اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ اور اس کا کچھ قریب نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات سنانی کی لم نہیں معلوم ہو سکتی، حالانکہ وہ بہت بڑا بھی مشر نوکر کے مخلوق و مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں، حالانکہ وہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے، تاہم اسرار پر اگر مخلوق نہ ہو، لکن ہی اطلاع نہ ہو،

صحیح و طاریع نہ ہو، کیوں کہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر شرعی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہ عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت الہ عقل کا یہ نہ وہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلا بھی اس کی لم تک پہنچ گئے۔ خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بجا نہ رسائی نہ ہو، اور نہ اس تقریر سے یہ ممکن کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں، ہرگز نہیں۔ عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے، اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔ (اصول مضمومہ ①)

افتخار سیز و جہا

## متعلق معاملات باہمی سیاسیات

اس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات و سیاسیات کو دین و شریعت کا جزء نہیں سمجھتے، محض تمدنی امور سمجھ کر اس کا مدار رائے و مصلحت زمانہ پر سمجھا جاتا ہے۔ اور اس میں اپنے کو تعریف کرنے کا محتاج سمجھا جاتا ہے، اور اسی بنا پر ہر ذات کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں۔ اور حکم کو بھی اس کی رائے دیتے ہیں۔ اور ان کے قیوں نہ کرنے پر غیظ و غضب کو کام نہ مانتے ہیں۔ اور ان کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔

غوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اس تحقیق سے لیا جائے تاکہ اس کا انسانی سے فیصلہ ہو جائے اور دوسری ایک ہی چیز ہے حد و ثواب و عقیدہ عذاب۔ اس نے بعد آپ قرآن وحدیث و ہاتھ میں لے کر پڑھا اور غور کرو۔ ہاں ان اواب میں ثواب عذاب کے دوسرے اور عقیدہ میں نظر نہ پڑے گی۔ جس باب و پاراگراف میں اب جز و شریعت دینے میں کیا ہے رہا۔ غنیمت و سوم کی غلطی چیز و غنیمت کے ضمن میں ان کا مفصل ذکر ہو چکا ہے۔ اہم ترین مسائل میں شبہ ہوتی رہے جو منہ و من نہیں صرف فقہاء دین کے قیوں سے نکلتے ہیں۔ سوال کا جز و شریعت سے استفادہ ملے گا جس پر ضمن بیان غلطی اور غیظ و جھڑکی رائے کا نتیجہ ہوگا اور اہم نوکوں کا مجتہد نہ ہونا اسی انتہاء میں ہے ضمن میں غلطی دہرا رہا ہو چکا ہے۔

اس تقریر سے من سب شہادت کا جواب ہو گیا ہو تعداد اتران یا طاقی یا ربہ یا تجارت کی حد یا صورتوں مثلاً یہ وغیرہ، یا از دست کی نئی شاخیں، یا یہ است، یا محتالہ مرغین وغیرہ مسائل کے متعلق جوش کہہ ہوتے ہیں۔ اور انہی کو معاملات و سیاسیات کے جز و شریعت یا شریعت و عہد نہ ہونے کا اس سے شبہ ہو گیا ہو کہ ہم بعض کام کو منہ و من سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ نوہ کام الیہ نہیں ہیں۔ یا اس زمانے کے ساتھ نہ مل سکیں گے۔ اس حامل انتہاء سوم میں

یہ ضمنی تقریر شبہ متعلقہ غلطی جو تخم مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو ترجمہ برستی مصابیح موبومہ پر منطبق کر کے آیات و احادیث کے غلط معنی گڑھیں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بدلےں۔ جیسا مدعیان خیر خواہی اسلام کی عادت ہوتی ہے کہ مہابی اعتراض پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کو تسلیم کر کے خود تخم مغرض منہ کو فہرست احکام سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا تخم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں ﴿وَإِنْ مِنْهُمْ لَمَنْ يَلْعَنُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْحَبَشَةِ﴾ اور اصل جز قرآنی کی حسب دنیا و حسیق اہل دنیا ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تعلق میں جن مہابی کو تسلیم کر کے اصول اسلام کو بدلا جاتا ہے، اگر وہ اہل دنیا ان اصول کو تسلیم کر لیں تو یہ تمہیں فوراً اپنی سابقہ رائے کو چھوڑ کر ان مہابی کو غلط بتلانے لگیں گے، غرض قبلہ توجہ دینے لوگوں کا رشتہ ہے اہل دنیا کی جس میں رضا ہو اور ہر ہی پھر جاویں گے۔ جیسے: جہاز کا نمازی جہاز کے ٹھوم جانے سے خود بھی ٹھوم جاتا ہے۔

اختیار چہار دہم:

## متعلق معاشرت و عادات خاصہ

اس میں بھی مثل معاملات و سیاسیات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسائش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔ اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہیے جو اختیار سیز دہم میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی، وہ بے شک اختیار میں ہیں، جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں، ورنہ جو امور جزئی یا کلی مخصوص ہیں، ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزئی مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کھجور سے نیچے ازار وغیرہ کا اسہان حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ ڈازمی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے، اور مثلاً یہ کہ کتاب ضرورت یا لٹنا معصیت ہے، اور مثلاً یہ کہ غیر مذہب جو جانور کھانا حرام ہے جیسا ذبح قواعد سے، بس وقت شروع ہو اضطرابی یا اختیاری، اور مثلاً یہ کہ شراب یا روم شراب کا استعمال ناجائز ہے وہاں یا غذا، خارجی استعمال ہو یا داخلی، اور کھانا مثلاً یہ کہ تشبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل و شرب میں ہو، اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خدا سے ہو، ناجائز ہے، یا جو سواری و لباس تفاخر و تکبر و اظہار شان کے لیے ہو وہ واجب التحرر ہے، وغلی ہذا۔

ان امور میں کوئی شخص متحرر و آزاد نہیں ہے۔ اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب تعمیر کیا گیا ہے اور اس کا نکل ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں، اور نا محصین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں، کبھی ان کا بیعت قرآن سے مانگا جاتا ہے، اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں، کبھی ان کی لم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے، کبھی ان کی لم عقلی دریافت کی جاتی ہے، کبھی ان احکام سے مستخرج کیا جاتا ہے، کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔ ان سب امور کا جواب انتہا بات سابقہ میں ہو چکا ہے۔

اصل یہ ہے کہ ضوابطِ قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لم کی تقیید کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا برتر تقریب فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے، وہ اصل جواب نہیں، مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا ذوقِ قبیح سمجھتے ہیں، اس لیے ہم بھی تبرعاً تنبیہاں کیے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زدہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اسی سمجھ کی بنا پر معیوب معلوم نہ ہوگا؟ اور کیا حکامِ متمدن کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں، اجلاس پر آنے والوں کے لیے باس میں کوئی قیدِ قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے؟ اور کیا اس کی مخالفت تو بینِ عدالت نہیں ہے؟ تو کیا شریعت کو قبیح دستِ اندازی کا بھی حق حاصل نہیں؟



اختیار پانزدہم:

## معلق اخلاق باطنی و جذبات نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات و سیاسیات و معاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزو دین نہیں سمجھا جاتا۔ اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاق حمیدہ و ذمیرہ کی فہرست میں غلط کر دیا گیا ہے۔ حتیٰ بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت و واقعہ کے اعتبار سے ذمیرہ ہیں اور بعض کو بالعکس، چنانچہ قسم اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور حقیقت اس کی حرم مال و حرم جاہ ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اس کی کبر ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قوی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی مصیبت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلخی اور خداع ہے۔ ایک وہ ہے جس کو رفتار زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے، وغلیٰ ہذا۔

اسی طرح قسم ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیرہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقعہ میں حمیدہ ہیں۔ ان بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست سمجھتے ہیں۔ ایک ان میں سے توکل و تفویض ہے جس کو متخلل قرار دیا گیا ہے۔ ایک ان میں سے صیت دینی و تحسب فی الدین ہے جس کا نام تعصب و تشدد رکھ دیا ہے۔ ایک ان میں سے بذات ہے جس کو تدلل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے تقویٰ ہے جس کو وہم و دوسرے کہنے لگتے ہیں۔ ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزالت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں، وغلیٰ ہذا۔

اور بعض اخلاق ذمیرہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرکب ہیں۔ ایک ان میں سے موئے سخن ہے۔ ایک ان میں سے ظلم اور حقوق غربا سے بے پروائی

ہے۔ ایک ان میں سے ہے رحمن کے ساتھ۔ ایک ان میں سے ہے تعزیر ہے۔ ایک ان میں سے نکتہ ہے۔ ایک ان میں سے غیبت و عیب جوئی و عیب گوئی ہے اہل علم و ادب و دین کی۔ ایک ان میں سے دیا و تقاضا ہے۔ ایک ان میں سے سراف ہے۔ ایک ان میں سے غفلت عن الآخرة ہے و غیرہ و غیرہ۔ ورتھ لکن ان اخلاق کے کتب اخلاق میں دیکھنے سے متکشف ہو سکتے ہیں، خصوصاً کتب معتقد جتہ الاسلام عامہ خزانہ از سید علیہ اس کے لیے بے نظیر ہیں۔

## متعلق استدلال عقلی

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرت استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل عقلی پر ترجیح دینی جاتی ہے۔ اس کا قاعدہ اصول موضوعہ (۱) میں بیان ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ عقیم و مستقر اکو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ فرداع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ امور ممکنہ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان دونوں امر کا نقطہ ہر دو اصول موضوعہ (۲) و (۳) میں ثابت ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحال پر استدلال کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں، مثل ذلک۔

### اختصاصی التماس

سروست اسی پر استفا کیا جاتا ہے۔ اسکے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بختمیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجائش ہے۔ گو یہ حصہ اول ہے، اور آئندہ اضافہ دوسرے حصہ میں۔ وَأَقْرَأُ أَمْرِي إِلَهِ إِلَهَ بَنِي النَّصِيرِ \* بِالْعَبَادِ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْأَنْجَادِ. إِلَهِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

مرقومہ ۲۱، رجب ۱۳۳۶ھ

محمد بن عمر جوادی (۱۹۱۲ء)

تمام حق نہ بھولیں

صاحبنا اللہ تعالیٰ عن الفتن



# مكتبة البشري

مكتبة البشري هي مكتبة إلكترونية مفتوحة للجميع  
تحت إشراف المجلس الأعلى للدراسات الإسلامية

ملونة كوتون مقوي		مجلدة	
السر اجني	شرح عقود رسم المعنى	التصحيح لمسلم	اجامع للرمدي
المور الكبير	من العقيدة الضعوبة	الموعظة للإمام مالك	اسوطة للإمام محمد
نقحي المفتاح	من تكلمي	التهذيب	مشكاة المصابيح
مبادئ الفلسفة	المفاهيم الخمس	تفسير البخاري	اسيان في علوم القرآن
دروس البلاغة	هداية الحكماء	تفسير الجلالين	شرح محبة الفكر
تعليق المتعلم	كافية	شرح العقائد	احمد للإمام الأعظم
هداية النحر مع شري	مبادئ الأصول	المرآة المستنيرة	ديوان الحمامة
المعرفات	وفاة لظواهر	انحصاصي	مختصر المعاني
ابن عسوي	هداية النعم (مستدرك)	ديوان المتنبي	ابدية السعيدة
عوامل النحر	شرح مائة عامل	نور الأوزار	رماس الصالحين
المصاحف في اقوال وعد الإعراف		شرح النجاشي	اخطي
يستطيع قريبا يعرفون الله تعالى		كر الدلائل	احكامات الحرية
ملونة مجلدة		نسخة العرب	اصول انشائي
اصحح للمحاري		مختصر القندوري	شرح تهذيب
		نور لإيضاح	تلم النصيف
Books in English		Other Languages	
Tafsir ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Riyad ul-Salihin (Spanish) (H. Amding)	
Usaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Fazl-e-Ahsan (German)	
Key to Usaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)		Munajjakh ul-Ahmad (German)	
Al-Hikmah al-Ahmad (Large) (in handwriting)		To be published Shortly Insha Allah	
Al-Hikmah al-Ahmad (Small) (Card Cover)		Al-Hikmah al-Ahmad (French) (Card Cover)	